فہرست مضامین مفتاح الفلسفہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مفتاح الفلسفہ

افتتاح

مفتاح فلسفہ کے لکھنے سے کیا غرض ہے

مبتدی کے لئے فلسفہ پر ایک ایسی کتاب لکھنے کی ضرورت ہے جس سے فلسفہ کی غرض اور اُسکے فوائد اور اُسکا موضوع بحث معلوم ہو جائے یہ ضرورت اگلے وقتوں میں بھی تھی اور اب بھی ہے۔ اگلے زمانے میں اسکی ضرورت اس سے ثابت ہوتی ہے کہ دفتر کے دفتر رسالوں کے اور اکثر کتابیں اس مضمون کی موجود ہیں۔ آج بھی یہ ضرورت موجود ہے یہ اس سے ثابت ہے کہ اکثر یونیورسٹیوں کی طرف سے افتتاحی رسالوں کے بارے میں متعدد اعلان کئے گئے ہیں۔ بایں ہمہ ایسی کتابوں کا قحط ہے نہ ابتدائی مختصرات موجود ہیں نہ متوسط درجہ کی کتابیں نہ منتہی کے لئے مبسوط رسائل اور مجلدات۔ ان کتابوں کی ضرورت اس لئے ہے کہ یہ کتابیں متن کے طور پر تعلیم کی تکمیل میں استعمال کی جائیں۔ ہمارے پاس ایسا مواد موجود نہیں ہے جس کا مقابلہ جوہان جارج والخ کی کتاب این لی ٹنگ ان دی فلاسوفی (Einleitung in the Philosophie) (مطبوعہ ۱۹۲۷ء) سے کیا جائے جسکے تین مقالوں میں فلسفہ اور فلسفیانہ علم سے عموماً اور خاص فلسفیانہ ممارست[1] اور فلسفہ کے اسرار سے خصوصاً بحث کی ہے۔

---

[1] Disciplines ممارست کے معنی ورزش اور مشق کے ہیں اس لفظ کو مصنف نے بار بار استعمال کیا ہے

اور ناظرین کے فائدے کے لئے اور کتابوں سے اکثر مضامین نقل کئے گئے ہیں
اور ساتھ ہی ساتھ اس کتاب سے تاریخ پر بھی اطلاع ہوتی جاتی ہے۔ اس تصنیف میں
ہر زمانے کے صرف فلسفیانہ طرز تعقل کا بیان اس طرح کیا ہے گویا نقشہ کھینچ کے
دکھا دیا ہے کہ فلاں زمانے میں فلسفہ کی کیا حالت تھی اور یہ بیانات مجمل اور مہمل نہیں ہیں
بلکہ مبسوط اور مفصل بحثیں کی گئی ہیں (البتہ کہیں کہیں تاریخی بیانات میں کچھ غلطیاں پائی
جاتی ہیں اس سے قطع نظر کیجائے) تو یہ کتاب اچھی خاصی تاریخ فلسفہ کی موجود ہے۔
۲- لیکن ہر افتتاح فلسفہ کا اس مطمح نظر سے نہیں لکھا گیا اکثر ایسی کتابیں بھی ہیں جن میں
برائے نام ایک ہی مسئلہ کو بحث کے لئے منتخب کرلیا ہے۔ اور اسکے متعلق اختلاف آرا اور
مختلف مذاہب کا بیان ہے۔ اس مقصد کے لئے دو طریقے اختیار کئے گئے ہیں
اگرچہ مآل دونوں کا ایک ہی ہے۔

(۱) ایک گروہ مصنفین کا اس طرف گیا ہے کہ ایسی کتاب لکھی جائے جس سے ناظرین کو
فلسفیانہ مسائل کی تلاش اور اس پر بحث کرنے اور اسکے مشکلات کو حل کرنیکا راستہ
بتایا جائے تاکہ طالب علم فلسفہ کو تحصیل کرسکے۔ چنانچہ یہ مقولہ اس قسم کے تصانیف پر راست
آتا ہے۔" یہ نہ تو مابعد الطبیعت ہے نہ فلسفیانہ علوم کا مخزن ہے۔ نہ فلسفہ کی تاریخ کا
خلاصہ ہے اس کتاب میں فلسفہ کے مختلف مذاہب کا انتقاد کیا گیا ہے" بلکہ یہ بتانا مقصود ہے
فلسفہ کی ماہیت کیا ہے یعنی جو مبحث فلسفہ پر لکھے گئے انکی غرض و غایت کیا ہے۔
یہی مطمح نظر سائمن ارہارڈٹ (Simon Erhardt) نے بھی اپنی جدید تصنیف
این لےٹنگ ان ڈی اسٹوڈیم ڈرجسامٹم فلاسوفی Einleitung in das studium
der gessammtem Philosophie مطبوعہ ۱۸۲۴ میں بھی اختیار کیا تھا۔
یہ تصنیف نہایت سلیس اور مرتب ہے اور لطف یہ ہے کہ مختصر بھی ہے۔ میرے نزدیک
یہ تصنیف اس پایہ کی ہے کہ اسکو ہربرٹ کی مشہور و معروف کتاب Lehrbuch zur
Einleitung in die philosophie طبع چہارم ۱۸۳۷ء کے پہلو میں جگہ دیجائے تو

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اور ہر جگہ مشق اور ورزش مراد ہے اور کتابوں میں اس موقع پر لفظ مبحث
استعمال کیاجاتا ہے ڈسپلین اسکا ترجمہ تعلیمات بھی ممکن ہے۔

کچھ بیجا نہیں ہے۔ یہ کتاب نو فصلوں میں ختم کی گئی ہے۔ فلسفیانہ تصورات یعنی
وہ مفہومات جن سے فلسفے میں بحث کرتے ہیں اور فلسفیانہ مباحث کی غرض و غایت
اور اُسکا مآل اور فلسفہ کے ماخذ کیا ہیں اور اسکی تحصیل میں کن چیزوں سے مدد ملتی ہے۔
فلسفی کی ذہنی حالت (جسکو فلسفہ کی اصطلاح میں موضوعی حالت کہتے ہیں) فلسفیانہ مزاج کا
انداز۔ فلسفہ کا تعلق سرسری تجربی[2] علوم اور وضعی (ایجابی) علوم سے دکھایا گیا ہے۔ اُن
مسائل کا ذکر ہے جن پر بحث ہوگی اور حل کئے جائیں گے اور ساتھ ہی ساتھ فلسفیانہ مسائل
کی تاریخ بھی چلتی ہے۔ اس مصنف کا وہی مطمح نظر ہے جو شیلنگ کے فلسفہ "عینیت" کا ہے۔

۳۔ ہربرٹ کی وہ تصنیف جسکا ذکر اوپر آچکا ہے اسی قسم کا افتتاح ہے مگر اُسکا لہجہ
سرتاسر تحکمانہ[3] یا تعلیمی ہے اور اسکی غرض یہ ہے کہ ناظرین اُس کے فلسفہ کو سمجھ سکیں اور
اُسکو مان لیں۔ مصنف کی غرض اصلی یہی ہے جو یہاں بیان کی گئی مگر وہ منطق مابعد الطبیعات
اور فلسفہ عملی (جمالیات) کے واقعی مسائل سے بھی بحث کرتا ہے۔ کہیں کہیں مصنف نے
اور فلاسفہ کی رائے کا معاندانہ انتقاد کیا ہے اگر اور فلاسفہ کی رایوں کا ذکر اس کتاب میں
ہے تو اس طرح ہے۔ البتہ بعض تاریخی حاشیے بھی لکھے ہیں ان حواشی سے فلسفہ کی تدریجی
تکمیل سے جو وقتاً فوقتاً ہوتی رہی ہے ناظرین کو کچھ نہ کچھ اطلاع ہوجاتی ہے۔ اس کتاب سے
فلسفیانہ تصورات اور اعتقادات پر تھوڑی بہت آگاہی ممکن ہے لیکن یہ کتاب کسی طرح فلسفہ کا
افتتاح نہیں ہے جس سے طالب علم یہ سمجھے کہ یہ علم موجود ہے۔

سب تصنیفوں کے بعد ایک بالکل ہی زمانہ حال کی تصنیف اسی مضمون پر
(ایف پالسن Paulson کا رسالہ امرنے تنگ ان دی فلاسفی طبع ثالث ۱۸۹۶ء)

---

[2] وہ علوم جنکی بنا محض تجربہ پر ہے۔ اسکے مقابل معقولات یا وہ علوم ہیں جنکی بنا اولیات ذہن پر ہے یعنی وہ علوم متعارفہ جو ہر انسان کے ذہن میں گویا ودیعت رکھے گئے ہیں مثلاً کل اپنے جزو سے بڑا ہوتا ہے یا مثلاً کسی چیز کا کسی وقت میں ہونا اور نہ ہونا دونوں ممکن نہیں ہیں وغیرہ ۱۲ ص

[3] تحکمانہ سے مراد ہے مسائل کو اس طرح بیان کرنا جیسے اُستاد اپنے شاگردوں کو اپنی ذاتی ذمہ داری یا سند پر تسلیم کرتے ہیں اور انکا ثبوت نہیں دیا جاتا گویا اُستاد یہ کہتا ہے کہ یہ مسئلہ ہمارا سمجھا ہوا ہے تم کو چون و چرا کرنیکی ضرورت نہیں ہے اسکو مان ہی لو ۱۲

اسی قسم میں داخل سمجھا جا سکتا ہے۔ واقعی پالسن نے ہربرٹ سے زیادہ تر توجہ فلسفہ کی تاریخ پر مبذول کی ہے اور شخصی نظریات کے بیان میں ایسا تجاہل عارفانہ کیا ہے گویا لکھا ہے اور نہیں لکھا اسی طرح اپنے نظریات کی حمایت میں بھی اسی شاعرانہ صنعت سے کام لیا ہے مگر یہ واقعہ کہ مصنف موصوف نے مابعد الطبیعت اور اپستیمولوجی مسلم العلم یا معقولات عامہ اور اخلاق کے بیان پر اپنی تحریر کو محدود رکھا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کو روایتی فلسفہ کا کامل استیعاب (یعنی تفصیل وار لکھنا) مقصود نہ تھا وہ عبارت آرائی اور وہ ادبی طرز تحریر کے وسائل کام میں لایا ہے اور اس منشیانہ رنگ میں زمانہ حال کے نظریہ عالم[1] کی حمایت بھی کی ہے۔

۴ - (۲) ایک دوسرا گروہ افتتاح فلسفہ پر لکھنے والوں کا ہے۔ انکی خصوصیت یہ ہے کہ یہ محض اپنی رائے پر زور نہیں دیتے بلکہ انکا مقصود یہ ہے کہ ناظرین کو ایک مختصر سا نقشہ جس سے فلسفہ کی پوری وسعت کا پتا چل سکے کھینچ کے دکھا دیا جائے۔ یہ لوگ کسی عہد کے فلسفہ کے پابند نہیں ہیں بلکہ زمانۂ قدیم سے جدید تک جو جو انکشافات فلسفہ میں ہوئے ہیں اُن کو مفصل اور مرتب کر کے دکھاتے ہیں۔ یہ مقصد اسی طرح پورا ہو سکتا ہے کہ قدیم اور جدید فلسفیوں کے پورے اقوال نقل کئے جائیں۔ جو کوشش خیر بریگلب Briegles chr نے اپنی کتاب (Einleitung in die philosophischen wissenachaften) میں کی ہے اُس میں کچھ ایسی کامیابی نہیں ہوئی۔ بریگلب کی کتاب کو جب والخ Walch کی تحریر سے مقابلہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ بریگلب کے تاریخی حوالے اکثر غلط ہیں اگر اسکی کتاب کے خلاف کچھ بھی نہ کہیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسکا بیان سطحی ہے فلسفہ کی گہرائی تک وہ نہیں پہنچ سکا۔ جو فہرست کتابوں کی جلد کتاب کے آخر میں دی گئی ہے اگرچہ اس قدر طولانی ہے کہ جلد کتاب سے اُسکی ضخامت بڑھ گئی ہے مگر وہ صرف کتابوں کے نام ہیں کسی قسم کی ترتیب اور تالیف اُس میں نہیں ہے۔ اس سے زیادہ معقول اور سلجھی ہوئی کتاب (ہندن برگ انسائیکلوپیڈیا وشنے اس سنے تنگ ان ڈواس لاسموڈیم در فلاسوفی ۱۷۹۳ء) ہے یہ مصنف کانٹ کے تلامذہ سے ہے

[1] نظریۂ عالم سے مراد ہے دنیا کی پیدائش کا حال اس زمانے میں اس فلسفہ کی بنیاد میکانی اصول پر ہے یعنی مسائل حرکت و سکون و جذب و کہربائیہ مقناطیسیہ وغیرہ گویا قضا و قدر کے کارکن ہیں انہیں سے دنیا کی کل چلتی ہے اور چلتی رہے گی ۱۲

اور اس نے اپنے استاد کی تصنیفات سے آزادی کے ساتھ مطالب اخذ کئے ہیں اور اسیطرح سی ان رین ہولڈ کے مبادی فلسفہ سے مضامین لئے ہیں۔ مصنف موصوف نے فلسفہ کی تعریف لکھی ہے اور ایک کامل فلسفیانہ نظام درست کیا ہے اور فلسفہ کی علت غائی کا تعین کیا ہے (صاف لفظوں میں یوں کہنا چاہئے کہ فلسفہ کی تحصیل سے کیا مقصد ہے) اس کتاب کے خاتمہ میں جسکو نتیجہ کتاب کہنا چاہئے بعض قواعد بیان کئے ہیں جو فلسفہ کی تحصیل میں کام آتے ہیں۔ جدید فلسفیانہ ادب یعنی اس زمانے کے فلسفہ کی بحثوں کا انداز حوالے دے کے دکھایا ہے یہ سب تو ہے مگر تاریخی تحقیق کا کہیں نشان نہیں ملتا۔ دوسری طرف وان ریخلن ملڈگ Von Reichlin Meldeggs کی کتاب (این لی ٹنگ ان وائی فلاسوفی مطبوعہ ۱۸۷۰ء) میں فلسفہ کی تاریخ بڑی تحقیق سے لکھی گئی ہے مگر اس کتاب میں بھی ناظرین کو اس کتاب کی اشاعت کے زمانے کے فلسفہ کے سلسلہ اور اسکی موجودہ حیثیت کے بارے میں کچھ نہیں بتایا گیا ہے۔ ہم رفتہ رفتہ بالکل آخری زمانہ میں پہنچ گئے ہم کو صرف ایک ہی کتاب ملتی ہے جو دوسرے قسم کے افتتاح سے تعلق رکھتی ہے اسکے سوا کوئی اور کتاب موجود ہی نہیں ہے اسٹرمپل کی کتاب این ڈی ٹنگ ان وائی فلاسوفی Einleitung in die Philosophie مصنف خود مقر ہے کہ وہ ہربرٹ کا مقلد ہے مگر اُس نے ذرا بھی جانبداری نہیں کی اور فلسفہ کی تعریف تقسیم اور اسکے رجحانات سے بحث کی اور فلاسفہ کے مختلف فرقوں سے ٹھیک تاریخی اسلوب سے بحث کی ہے۔ اور اُسکی تنقید ہمیشہ اعتدال کا پہلو لئے رہتی ہے کسی کا جنبہ نہیں کرتا اور اُس نے اُن کی صحیح تاریخ سے اطلاع دینے کی کوشش کی ہے۔ بدبختی سے جدید فلسفیانہ تحریرات (ادب) کے جو حوالے دئے ہیں وہ کلیۃً ناقص ہیں اور مصنف کی توجیہ جداگانہ فلسفیانہ ممارسات کی بہت کچھ تکمیل چاہتی ہے۔

۵۔ اب یہ باقی رہا کہ افتتاح لکھنے کے دو طریقوں سے کس کو ترجیح دیجائے۔ اس سوال کا فیصلہ بغیر کسی شک وشبہہ کے پہلے ہی سے طے ہو جانا چاہئے۔ اب ہم دونوں طریقوں کا کچھ مختصر بیان لکھ کے فیصلہ کا قصد کریں گے پہلی قسم کے تصنیفات ممکن ہے کہ احیاناً کسی طالب علم کو فلسفہ کے طرز تعقل کی جانب مائل کر دیں اور جب اتنی صلاحیت پیدا ہو جائے تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اب وہ طالب علم مزید تحقیق اور بالاستیعاب فلسفہ کی تحصیل پر آمادہ ہو جائے۔ لیکن جب کسی کا یہ قصد ہو کہ فلسفہ کی تحصیل کی قابلیت پیدا کرکے

وہ یہ جاننا چاہے کہ گزشتہ زمانے میں اس مقصد کے حاصل ہونیکے لئے کیا کیا گیا ہے اسی اثنا میں جب وہ اس درجہ موانست فلسفہ سے پیدا کرلے اُسکو ایک فرہنگ اصطلاحات کی ملجائے وہ یہ بھی سمجھ لے کہ فلسفہ کے مختلف فرقوں کے اختلاف کے وجوہ اور اسباب کیا ہیں اور ہمارے زمانہ میں جو اعلیٰ درجہ کی کوشش علوم فلسفہ کے ترقی کیلئے کی گئی ہے اُسکی غرض وغایت کیا ہے۔ ایسے طلبہ کے لئے دوسرے طریقہ کی تصانیف بکار آمد ہوں گے۔ ایک وہ زمانہ تھا کہ جملہ اشخاص اہل فلسفہ کی بہت قدر کرتے تھے۔ یہی حال جرمن کا اٹھارھویں صدی میں تھا یا روما جمہوریت کے اواخر عہد میں۔ اس زمانے میں صرف علمی ترقی کے لئے فلسفہ کی تحصیل کا شوق نہ تھا بلکہ خیر وسعادت (نجات اخروی) کے لئے فلسفہ کو حاصل کرتے تھے۔ معلم کا یہ کام تھا کہ طالب تحقیق کو فلسفیانہ تحقیق کی جانب راہ نمائی کردے۔ لیکن آج کل یہ آوازیں کانوں میں آتی ہیں کہ فلسفہ کا دور دورہ ہوچکا۔ فلسفہ کی تحقیر اس حد کو پہنچی ہے کہ لوگ علانیہ اس کو فضول کہتے ہیں۔ اور اس تحقیر کا اصل سبب جہالت اور ناواقفی ہے لوگوں کو معلوم ہی نہیں کہ فلسفہ کیا چیز ہے اور اسکا مقصد کیا ہے فلسفہ کی درستی ممکن ہی نہیں ہے جب تک صحیح صحیح اطلاع نہ دیجائے کہ فلسفہ نے ہر زمانے میں کیا کام کیا ہے اور اس سب کے علاوہ یہ سمجھنا مشکل ہے کہ مرتب اور مدون فلسفہ کا طالب علم ہمارے زمانے کا اس راستہ پر کس طرح چلایا جاسکتا ہے جسکی توجہ موجودہ مسائل اور اُنکے تاریخی حالات پر مساوی ہو۔

۶۔ پہلی صنف کی تصنیفوں میں جو فوائد ہیں۔ اساسی اصول کا تعین اور یہ کہ کس دلچسپی سے تمام فلسفیانہ توضیحات تحریر ہوئے ہیں اور اس تحریر میں شخصی اعتقاد کی سرگرمی۔ ان فوائد کا دوسری صنف سے بھی انکار نہیں کیا گیا ہے۔ جو رجحانات ایک دوسرے کے خلاف ہیں اور تعریفوں میں جو ترمیم اور تبدیلیاں ہوتی گئی ہیں ممکن نہیں ہے کہ طالب تحقیق کو خود حل اشکال کی طرف مائل نہ کردے وہ اس پر آمادہ ہوجائے کہ مشکلات کو کس طرح حل کریں اور خود ہی ہر زیر بحث مسئلہ کی توضیح اور تنقیح کی جست وجو کریگا۔ لیکن چاہئے کہ حقیقت کے بیان سے تجاوز نہ کرے کہیں ایسا نہ ہو کہ اُسکا خاص مقصد نگاہ سے اوجھل ہوجائے اس امر کا لحاظ ضروری ہے کہ اُس کی رائے حکمانہ[1] صورت نہ اختیار کرے۔

[1] یعنی کوئی دعوے بلا دلیل نہ پیش کرے ۱۲

پس جب کہ قسم اول کی تصنیفات بالکلیہ ایسے خصوصیات سے معرا ہیں جن کو ہم دوسری صنف میں قابل قدر سمجھتے ہیں ممکن ہے کہ کچھ نہ کچھ انکی تحریر کی صفت باقی رکھی جائے اور دوسری صنف کا ڈھنگ اختیار کیا جاتا ہو۔ اس لئے ہم نے یہ فرض کر کے کتاب لکھی ہے کہ طالب علم فلسفہ سے بالکل نابلد ہے۔ ہم آئندہ یہ کوشش کریں گے کہ ایک مختصر بیان اس کی تدریجی تکمیل کا جو وقتاً فوقتاً ہوئی ہے اور اُسکے ساتھ ہی اسوقت بھی جو فلسفہ کی حالت ہے بیان کریں۔ اس کتاب کے باب اول میں فلسفہ کی تعریف (حد تام جو جنس و فصل سے ہوتی ہے) اور اسکی تقسیم یعنی مختلف شعبے فلسفہ کے بیان ہوں گے۔ باب دوم میں وہ ممارسات (مباحث) جن پر فلسفہ کا اطلاق ہوتا ہے لکھے جائیں گے باب سوم میں زیادہ اہم اور مشہور خصوصیات فلاسفہ کے اختلافات ہوں گے یعنی مذاہب فلسفہ کے بیان کئے جائیں گے۔ تمام کتاب میں یہ امر ملحوظ خاطر رہیگا کہ اس کتاب کے پڑھنے کے بعد طالب علم فلسفہ کے تدریسات اور رسائل جو فلسفیانہ مطالب پر کہے یا لکھے جاتے ہیں بخوبی سمجھ سکے ایسے مضامین جن پر بحث ہوتی رہی ہے اور اسکے متعلق عمدہ تحریریں مبتدی کی توجہ کو ایسی تصانیف کی جانب مصروف کر دیں گی جس سے زیادہ (غائر) گہری تحقیقات کے لئے بہت مدد ملے۔ آخر کے باب میں جو مختصر ہے (یعنی باب چہارم) فلسفہ کے مسائل اور فلسفیانہ نظام اور تدوین کا بیان ہوگا۔ ہم ایک نظر تمام فلسفیانہ مباحث پر ڈالیں گے اور یہ نظر جدید ایسے مطمح نظر سے ہوگی جسکو ہم نے اپنے انتقاد اور اجتہاد یعنی خوض و فکر سے خود اخذ کیا ہے۔

باب اول

فلسفہ کی تعریف اور تقسیم کے بیان میں

۱۔ تعریف ایک خاص تعلق ہے درمیان بعض علامتوں (عموماً تحریر یا تقریر جس میں الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں) اور شئے معرّف کے معرَّف سے مراد ہے (وہ چیز جس کی تعریف کیجائے) خلاصہ یہ ہوا کہ تعریف اشیاء کی بذریعہ الفاظ کے بیان کیجاتی ہے۔ بالفاظ دیگر تعریف ایک علامت[1] کے معنی ہیں جو بہ تصریح بیان ہوئے ہیں۔ لہذا ہر تحقیق فلسفہ کی جو تعریف کے بارے میں ہو اس سوال سے شروع ہونا چاہئے کہ لفظ فلسفہ کے معنی کیا ہیں۔ پس یہ سوال پیدا ہوتے ہی ایک اختلاف آراء سے مدبھیڑ ہوتی ہے اور اختلاف بھی عظیم اختلاف۔ بات تو اتنی ہی ہے کہ اصطلاح فلسفہ سے کیا مراد ہے۔ اس اختلاف پر نظر کر کے ہمارا پہلا کام یہ ہوگا۔ کہ جو تعریفیں سابق میں تجویز ہو چکی ہیں اُن سب کو فراہم کریں (دیکھو ف ۵ و ۶) اور اُن پر نظر ڈالیں اور ایسی تعریفیں انتخاب کر لیں جو عمدہ سمجھی گئی ہیں اور جن کو ایک گروہ نے مان لیا ہے۔ کیا یہ بھی ممکن ہے کہ ان تمام بیانات کو جمع کر کے ہم تعریف کو ایک فقرے کے ذریعے سے ادا کر دیں ایسا جامع اور مانع فقرہ جو گزشتہ اور موجودہ دونوں کا حق ادا کر سکے ایسے فقرے کے ملنے کے امکان اور عدم امکان کا فیصلہ یہاں نہیں ہو سکتا۔ باب چہارم میں ہم اس مقصد کی طرف رجوع کریں گے۔ فی الحال تو ہم ایسی تعریفات پر اپنے بیان کو محدود کرتے ہیں جو بالفعل پیش کی گئی ہیں۔ اور کامل تعریف (حدِ تام) کے بارے میں ابھی کلام نہ کریں گے یہ بالآخر طے ہو جائے گی۔

---

[1] لفظ فلسفہ ایک سنی ہوئی آواز یا ایک مجموعۂ نقوش ہے اگر تحریر میں آئے۔ یہ علامت ہوئی اس علامت کا مفہوم جو بہ تصریح بیان ہو وہ اسکی تعریف ہوئی ۔

۲ - ہرقلیطاس فائلطیکوس کے اس بیان پر کچھ اعتبار نہیں کیا جاتا کہ لفظ فلسفہ کا استعمال اس معنی سے کہ وہ ایک علم ہے فیثاغورس سے شروع ہوا ہے - ہیرودوتوس نے سب سے پہلے تفلسف (فلسفیانہ طور سے خوض کیا) فعل کو استعمال کیا تھا گویا خروسوس سولن سے کہتا ہے کہ اس نے کیونکر سنا کہ 'علم کے شوق سے' سولن نے دور و دراز ممالک کا سفر کیا وہ تفلسف (فلسفہ کی تحقیق میں) مصروف تھا یہ فقرہ 'شوق علم سے (تفلسف) حاصل مصدر کا ترجمہ معلوم ہوتا ہے۔ لفظ تفلسف تیوذدس اسی معنی سے کہتا ہے کہ اثینہ (اے تھفس) والے پریکلس کے دفن کے بے نظیر خطبہ میں کیا کہہ گئے ہیں - ہم عاشقان دانش ہیں۔ ہم فلسفہ کی مشق کرتے ہیں۔ ہم میں نسائیت نہیں ہے ہم مرد میدان ہیں -

سیسرو کہتا ہے کہ فلسفہ بہترین اشیا کا علم ہے اور عملاً بہترین اشیا کے علم کے استعمال کی قابلیت ہے۔ معلومات کے جس صیغہ میں اسکی تحصیل ممکن ہو فلسفہ کے نام سے موسوم ہوگا اس لفظ کا استعمال معانی مذکورہ میں اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ علم کا ایک مخصوص حیز یا احاطہ ہے جسکا دریافت کرنا کسی عملی ضرورت پر موقوف نہیں ہے بلکہ محض علم کے شوق سے ۔ اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ حفاظت ذات یا ایسا ہی کوئی عملی مقصد ہر علم کی تحصیل کے ساتھ ساتھ لگا رہتا ہے پس یہ سب سے بڑھی ہوئی بات ہے یعنی یہ امتیاز مخصوص حیز یا احاطہ علمی کا جس پر انسان خالص شوق علم سے بحث کیا کرتے ہیں بغیر اسکے کہ اس بحث و مباحثہ سے کوئی نفع ذاتی ہو یا اُس سوسائٹی کا نفع ہو جس میں طالب تحقیق کی بود و باش ہے۔ اس زمانے میں ایسے تمام علمی شعبوں کا ایک ہی نام ہے یعنی سائنس پس ظاہر ہے کہ سائنس اور فلسفہ کی اصل ایک ہی ہے۔ ایک ہی جڑ سے دونوں شاخیں نکلی ہیں -

۳ - لیکن متقدمین میں بھی فلسفہ کے معنی اس سے زیادہ وسیع ہو گئے تھے۔ اولاً نتائج کے حاصل ہونے سے پہلے ہی فلسفیانہ فعلیت یعنی بحث و مباحثہ (جسکو تفلسف کہتے ہیں) کا ایک مرکز ہو گیا تھا جسکے گرد طالبان تحقیق کا مجمع تھا۔ علمی ذخیرہ یوماً فیوماً بڑھتا گیا اور پہلے زمانوں کے خیالات تاریخی حیثیت سے دیکھے جانے لگے تو اس نام (فلسفہ) کو بہ تدریج وسعت حاصل ہو گئی ایک خاص مجموعہ اکتسابی علم کا جو فلسفیانہ بحث و مباحثہ کا نتیجہ تھا فراہم ہو گیا

اس علمی مجموعہ کا نام فلسفہ قرار پایا۔ جبکہ سقراط فلسفہ کے لغوی معنی کے اعتبار سے اپنے کو فیلسوف (جویائے دانش) کہتا ہے بمقابلہ سوفسط (دانشور یا معلمین دانش یا صاحبانِ دانش)[1] کے وہ سچے دل سے اس اپنی علمی جستجو کو کوئی بلند مرتبہ نہیں دیتا بلکہ ایک متشکک[2] کا سا حکم جاری کرتا ہے علم کے یقینی ہونے پر اس کے امکان پر اُس کا شاگرد رشید افلاطون اسی سوال کے باب میں زیادہ اثباتی پہلو اختیار کرتا ہے سوال یہ ہے کہ فلسفہ کیا ہے؟ مثلاً افلاطون نے اپنے رسالہ تیطیطس میں یہ تحریر کیا ہے جومطریا[3] یا اور کوئی فلسفہ" کتاب (مصنفۂ افلاطون) یوتیدیموس میں فلسفہ کی تعریف موجود ہے۔

---

[1] سقراط کا یہ دعویٰ نہ تھا کہ وہ سوفسط یعنی دانشور ہے بلکہ وہ طالب علمانہ حیثیت اختیار کرتا ہے اس نے بارہا اپنے مکالمات میں اپنی نادانی کا اعتراف کیا ہے اس کا مقصود صرف اس قدر تھا کہ انسان کی حقیقتوں کا علم نہیں ہے کہ وہ اپنے دوستوں یا شاگردوں سے مناظرانہ گفتگو کر کے یہ نتیجہ نکالا کرتا ہے کہ ہم کو حقائق کا علم حاصل نہیں ہے۔ حقیقتیں ہم سے پوشیدہ ہیں ہاں بحث مباحثہ سے ایک روشنی سی دل میں پیدا ہو جاتی ہے۔ اس روشنی میں سچے دل سے انسان اپنی نادانی کا اعتراف کرتا ہے بس یہی عین دانش ہے۔ اور لوگ جو جہل مرکب میں مبتلا ہیں یعنے کچھ نہیں جانتے اور دعویٰ یہ ہے کہ ہم سب کچھ جانتے ہیں سقراط جہل بسیط کا معترف ہے یعنی میں کچھ نہیں جانتا مگر اس کے ساتھ ہی یہ جانتا ہوں کہ کچھ نہیں جانتا۔ سوفسطائیوں کی غلطیوں کے ظاہر کر دینے سے یہ لوگ اس کے دشمن ہو گئے اور یہی اس کے قتل کا باعث ہوا۔ سقراط نے فلسفہ کا ایک مقصد کما حقہ پورا کیا یعنے اشیاء کے تعریفات پیدا کر دئے جس سے کم از کم یہ معلوم ہو گیا کہ ہم کیا جاننا چاہتے ہیں۔ از مترجم ہادی۔

[2] آں کس کہ بداند و بداند کہ بداند　٭　اسپ طرب خویش بر افلاک جہاند
آں کس کہ نداند و بداند کہ نداند　٭　آں نیز خر خویش بمنزل برساند
واں کس کہ نداند و بداند کہ بداند　٭　در جہل مرکب ابدالدہر بماند

[3] جومطریہ یعنے علم ہندسہ فلسفہ میں داخل ہے۔ قدیم تقسیم فلسفہ کی یہ ہے فلسفۂ نظری اور فلسفہ عملی۔ فلسفۂ نظری کے تین شعبے ہیں فلسفۂ اولیٰ یعنے مابعد الطبیعیات جس کے دو شعبے ہیں علم امور عامہ مثل وجود و امکان و قدم و حدوث وغیرہ و دوم الٰہیات فلسفۂ اوسط یعنے ریاضیات اور

یہ سمجھا گیا ہے کہ فلسفہ اکتساب علم ہے۔ اس سے بڑھے ہوئے بعض مقامات افلاطون کی تصانیف میں ہیں۔ جن میں فیلسوف[1] کی تعریف ہے، وہ شخص جو قدیم کے علم کے حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور چیزوں کی اصلی ماہیت دریافت کرتا ہے۔ اس بیان سے فلسفہ کے محدود اور حقیقی معنی ملجاتے ہیں۔ اس سے قریب تر تعریف ارسطاطالیس کی فلسفۂ اولی اور فلسفۂ ثانیہ یا طبیعات میں ہے۔ ارسطاطالیس فلسفۂ اولی سے خاص فلسفہ مراد لیتا ہے یعنے سب سے اعم اور بالاتر فلسفہ جس کو مابعد الطبیعات کہتے ہیں۔ ارسطاطالیس نے اس لفظ کو ٹھیک اصطلاحی وسیع مفہوم کے لئے استعمال کیا ہے یعنے سائنس کے مرادف اور مقابل (آرٹ یعنے فن کے جس سے مراد ہے سائنس کے استعمال کی صلاحیت فن کو یونانی میں (TEXNH ٹخنے) کہتے ہیں دیکھو بانٹز انڈکس ارسطاطالیکس فلاسوفیہ مطبوعہ سنہ ۱۸۷۰ء میں ؎

۴۔ فلسفہ کے تصور میں ایک اور تبدیلی واقع ہوئی ہے۔ وہ فرقہ حکما کا جن کو رواقیین[2] کہتے ہیں اُن کے اور ابی قورس کے ہاتھوں سے یہ لفظ صحیح علمی معنے کے لئے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ فلسفۂ اولی یعنے طبیعات فلسفۂ عملی کے بھی تین شعبے ہیں علم اخلاق علم تدبیر منزل اور علم سیاست مدن از مترجم ؎

[1] اپالوجی یعنے معذرت سقراط یعنے وہ تقریر جو سقراط نے اپنے مقدمہ کی پیشی کے وقت قضاۃ کی ایک جماعت کے سامنے کی تھی یہ معذرت افلاطون کی لکھی ہوئی ہے۔ اس کا موضوع بھی یہی ہے کہ فیلسوف کو کیسا ہونا چاہیے سقراط کو وہ حکیم کامل مانتا ہے حکیم کے جہاں اور اوصاف ہیں ایک یہ بھی ہے کہ حق کے مقابلے میں موت سے نہ ڈرے اُسنے روبکاری کے وقت اپنے بی بی بچوں کو رخصت کردیا تھا تاکہ قضاۃ بی بی کی بیوگی اور بچوں کی یتیمی کے خیال سے متاثر ہوکے اُسپر ترحم کر کے خلاف عدالت فیصلہ نہ کریں اسی معذرت میں یہ الفاظ موجود ہیں خطیب یعنے مقرر کی بڑی خوبی یہ ہے کہ جو کہے سچ کہے اور جج کی فضیلت یہ ہے کہ انصاف سے فیصلہ کرے دیکھو اپالوجی[4]

[2] رواقیین یعنی اہل رواق فلاسفر میں آف دی پورچ کسی مندر کے رواق میں درس دیتے تھے ان کا سرخیل زینون تھا۔ اور ابی قورس ایک حکیم کا نام ہے جو حیات آخروی کا قائل نہ تھا مدکھاؤ پیو چین کرو کیونکہ جاکے آنا نہیں ہے۔ اسی کا مسلک ہے اسی سے جو لوگ لذات دنیا میں بہت منہمک رہتے ہیں اُن کو

استعمال کیا گیا۔ فلسفہ کی قدر و قیمت پر نظر کی گئی اور فلسفیانہ فعلیت کے عملی نتائج کا لحاظ کیا گیا۔ اب اس کے معنی یہ ٹھہرے کہ انسانی حیات اور انسان کے افعال پر ایک جامع نظر کرنا فلسفہ ہے سسیسرو کہتا ہے۔ فلسفہ ہماری زندگیوں کی نظم و ترتیب کا کام کرتا ہے فلسفہ نیکی کا دوست اور بدی کا دشمن ہے۔ اے فلسفہ اگر تو نہ ہوتی تو ہماری زندگی کس کام کی ہوتی؟ یہ تخصی خیال ان فرقوں کا ہے جن کی مخصوص دلچسپی اس کوشش میں ہے کہ نیک اعمال کے ذریعہ سے فضیلت (بزرگی) اور سعادت (نیک زندگی) کی صلاحیت حاصل ہو۔ اسی زمانے میں بعض خاص میدان (شعبے) علوم کے مثلاً ریاضیات خصوصاً علم ہئیت مستقل علوم کے مرتبے پر فائز ہو گئے ہیں۔ یہ مشکل ہے کہ فلسفہ کی تعریفات سے جن کو ہم نے ابتک بیان کیا ہے کوئی عام اور مطلق ضابطہ نکالا جائے جو تمام علوم عقلیہ پر یکساں طور سے صادق آسکے۔ ابھی ہم اس کلیہ ضابطہ کے استخراج کو ملتوی رکھتے ہیں۔ ناظر کی توجہ اس واقعہ کی طرف مبذول کرانا چاہتے ہیں کہ سب اہل علم عموماً اس بات پر زور دیتے چلے آئے ہیں کہ شوق علم جو ایک طبیعی شوق ہے خود ہی ایک مقصد ہے۔ اس رائے کے طرفدار ازمنہ وسطیٰ میں موجود تھے جبکہ لفظ فلسفہ ایسے علم کے لئے استعمال کیا جاتا تھا جو علم محض قوت نظری کے نور سے حاصل کیا جائے۔ یہ علم نظری سقابل فوق الفطرت دانش کے ہے۔ جس کی سبیل وحی والہام ہے۔ پس بیان مذکورۂ بالا سے واضح ہوگیا کہ فلسفہ کے معنی مدون فطری علم کے ہو گئے ہ

۵۔ یہی امتیاز فلسفہ کی اس تعریف میں پایا جاتا ہے "دنیوی علم" یا "گیتی دانش" جن لوگوں نے اس کو قبول کیا وہ اس کے سوا کچھ نہیں کہتے کہ دنیوی معاملات اور اس عالم کے اشیاء کے ماورا انسانی عقل کی روشنی سے اور کچھ نہیں معلوم ہوسکتا۔ جدید فلسفہ نے بھی اس مطمح نظر میں کوئی تبدیلی نہیں کی۔ ممکن دفاع اس کا یہ ہے کہ جو قدر و قیمت دنیوی دانش کی تجویز کی گئی ہے وہ روز افزوں ترقی کرتی جاتی ہے۔ عقل کا یہ دعویٰ کہ صرف

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ابی قورس سے منسوب کرتے ہیں گویا یہ لوگ اسی کے پیرو رہے ہیں از مترجم ہ

لہ یہ بھی واضح رہے کہ فلسفہ عربی اور دوسری زبانوں میں مونث اردو میں بدبختی سے یہ مذکر ہے سسرو نے فلسفہ کو مونث سمجھ کے مخاطب کیا ہے۔ از مترجم

وہی ایک آلہ تحصیل علم کا ہے اور یہ تسلیم ہوتا جاتا ہے۔ ڈی کارٹیس (۱۵۹۶-۱۶۵۰) کی تصنیفات میں (ڈی کارٹیس کو فلسفۂ جدید کا موجد یا باپ کہتے ہیں) ہم کو عقل کے اس دعوی کا مسلم ہونا پایا جاتا ہے۔ اکثر علوم صرف فلسفیانہ بنیاد پر قائم ہو سکتے ہیں۔ اس صورت میں جبکہ فلسفہ کو اور علوم کی بنیاد مانیں فلسفہ ہم معنی سائنس کے ہوگا یہی سطح نظر قدیم زمانے میں تھا علوم عقلیہ کو عموماً فلسفہ ہی کہتے تھے عام اس سے کہ اس علم میں تجربہ کو دخل ہو یا نہ ہو استخراج ہو یا استقراء ہر علم فلسفہ ہی کہا جاتا تھا۔ دنیوی علوم اور الہیات کا فرق مدتوں باقی رہا (الہیات سے صرف بائبل اور اس کی تفسیریں مراد لیتے تھے بائبل اور اس کی تفسیروں کے ماورا ہر علم دنیوی ہے۔) بیکن نے ایک زبردست نوٹ[1] تقسیم علوم پر لکھا ہے اس نے سائنس کو انسان کی ذہنی قوتوں کے اعتبار سے تقسیم کیا ہے۔ مقصود یہ ہے کہ انسان کی ہر ذہنی قوت سے ایک علم نکل سکتا ہے۔ پس عقل جو انسان کی ایک ذہنی قوت ہے وہ فلسفہ کا ماخذ ہے۔ ہابس (۱۵۸۸-۱۶۷۹) کی تعریف فلسفہ کی علم تعلقات علت و معلول بعینہ وہی ہے جو تعریف زمانہ وسطیٰ میں کی جاتی تھی۔ اور اس تجویز کی تصدیق اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ انگریزی یونیورسٹیوں میں مدرسین قدیم کا نصاب علمی مدتوں تک جاری رہا بخلاف اور مقامات کی یونیورسٹیوں کے جہاں وہ قدیم مدرسانہ طریقہ ترک ہو چکا تھا۔ آج بھی لفظ فلسفیانہ کا استعمال کبھی کبھی ہمارے خیال کو قدیم وسیع مفہوم تک پہنچا دیتا ہے۔ ماورا اس کے اس باب میں ہم کو وہ عجیب و غریب اور بین امتیاز جو علم اور یقین میں ہے ملاحظہ کرنا چاہیے، اور ایک اور امر قابل ملاحظہ کے ہے کہ انگریزی فلاسفی سے مابعد الطبیعات بالکل غایب ہے گویا یہ امر انگریزی فلسفہ کی خصوصیات سے ہے کہ اس میں مابعد الطبیعات داخل نہیں ہے۔ جو بحثیں مختلف (سائنس) علوم میں پیش ہوتی ہیں ان بحثوں میں فلسفہ کو خادم بتایا ہے نوعیت ان بحثوں کی سائنٹفک ہی رہتی ہے سالم طریق یہ سمجھا گیا ہے کہ علم کی بنا تجربہ پر ہو فلسفہ کو ایسے ہی امور سے تعلق ہے جن امور کی صحت عموماً مسلم ہو۔

۶۔ خاص نتیجہ براعظم (یورپ ماورائے انگلستان) کے فلسفہ کا یہ ہے کہ علوم میں ایک عقلی اتحاد پیدا ہو (یعنے جملہ علوم کے اصول مشترک ہوں اور مختلف علوم میں ربط و ارتباط قائم ہو گویا سب علم ایک ہی علم کے مختلف شعبے ہیں) یہ وحدت بغیر مابعد الطبیعات کی مدد کے نہیں ممکن ہو سکتی مگر خود مابعد الطبیعات کی تعمیر علمی (سائنٹفک)

طریقوں سے ہو کل عمارت علوم کی جس کی بنیاد مابعد الطبیعت ہے علمی بنیاد پر ہو۔ ڈی کارٹیس کو یقین تھا کہ خاص مقصد فلسفہ کا یہ ہو کہ تمام اشیا، جو قابل دریافت ہوں اُنکی ماہیت کا علم کما حقہ مشترک اصول پر ہو اور اس میں ضمناً یہ مفہوم داخل ہو کہ ایک انتہائی اصل ایسی معلوم ہو جائے جس اصل سے ہر واقعہ یا مطلب علمی کا استخراج ممکن ہو۔ انتہائی اصل یا اصول سے یہ مراد ہے کہ پھر اور کوئی اصل نہ نکل سکے جس پر اس آخری اصل کی بنیاد ہو اس کے بعد کرسچین ولف Christian Woff (۱۶۷۹ - ۱۷۵۴) نے فلسفہ کی یہ تعریف کی امکانی علم تمام اشیا، موجودہ کا۔ یعنی وہ علم ممکن کا جس حد تک کہ وہ ممکن بالفعل موجود ہو (یعنے ممکنات جس طرح پائے گئے ہیں اس صورت میں اُن کی حقیقت کیا ہے) اسکے نزدیک بھی فلسفہ کا یہ کام ہے کہ سب سے عام اصل کو پیدا کرے اور اس اصل سے علم کے ماخذ کا استخراج ہو سکے۔ کانٹ (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) کی تعریف فلسفیانہ علم کی اس مطمح نظر سے بہت دور نہیں ہے اسی کے قریب قریب ہے۔ وہ تعریف یہ ہے۔ "عقلی علم جو تصورات سے ماخوذ ہو" (اس کے یہ معنی ہوئے کہ عقل میں جو صورتیں اشیا، موجودہ کی ہیں اُنکی تدوین اور ترتیب فلسفہ ہے۔)۔ جے جی فیشٹی Fichte (۱۷۶۲ - ۱۸۱۴) کی نظر فلسفہ کے بارے میں کہ وہ علم العلم ہے یا ہیگل (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱) کی تعریف فلسفہ مطلق کا علم ہے۔ اس طرح ہم درجہ بدرجہ فلسفہ کی اس تعریف تک پہنچ جاتے ہیں کہ وہ "علم الاصول" ہے۔ یہی تعریف اس زمانے میں عموماً مروج ہے۔ جو تعریف یوبر وگ (۱۸۷۱ء) نے تجویز کی تھی اس کی ٹھیک یہی صورت ہو جاتی ہے۔ فلسفہ متاخرین کا رجحان اس طرف ہے کہ ایس ٹیمالوجی یعنے بحث العلم یا معقولات عامہ اور منطق خالص یا کم از کم مرکزی (اصولی) ممارسات یا مباحث سائنٹفک فلاسفی سے تعلق رکھتی ہیں اس سے معلوم ہوا کہ اس مطمح نظر کے مادے سے سب کو اتفاق ہے۔

۷۔ لیکن ہماری یہ پیمائش فلاسفی کی ناکامل رہ جائیگی اگر ہم بعض اور کوششوں کا ذکر نہ کریں جو فلسفہ کی تعریف کے لئے فرداً فرداً کی گئی ہیں۔ خاص علوم (سائنسز) کی روز افزوں نشو و نما بعض متاخرین فلاسفہ کو اس طرف لے گئی کہ فلسفہ کو بھی سائنس کے مرتبہ پر رکھیں (یعنے فلسفہ کو بھی ایک سائنس سمجھیں) یا یہ کہ فلسفہ کو علوم کا تکملہ تصور کریں۔ اصلی نسبت عام کے دو شعبوں کی اس طرح پلٹ گئی۔ فلسفہ اور علوم کا سفر سمجھا گیا تھا (مقصود یہ تھا کہ فلسفہ کے

مطالعہ سے اور علوم کی تحصیل میں آسانی پیدا ہوگی فلسفہ کی بہت بڑی کوشش یہی قرار پائی
تھی کہ اور علوم میں مدد و معاون ہو جب فلسفہ کو جملہ علوم کا تکملہ قرار دیا جائے تو اور علوم گویا
فلسفہ کے مقدمات ہوگئے لہذا پہلی نسبت جو تجویز ہوئی تھی وہ پلٹ گئی۔) ہربرٹ (۱۷۷۶-۱۸۴۱)
اس نقطۂ نظر پر پہنچتا ہے اسی لئے وہ فلسفہ کی یہ تعریف کرتا ہے کہ فلسفہ تصورات کی تدوین
ہے اور تدوین کی توضیح اس طرح کی ہے۔ کہ واقعی صورت میں تقسیم تصحیح اور تکمیل۔ تصورات
کی باہمی نسبت اور ان کی نسبتی قدر و قیمت بنابراس توضیح کے اس کے نزدیک فلسفہ کی خاص
تین قسمیں ہو جاتی ہیں منطق مابعد الطبیعات اور فلسفہ عملی جمالیات (ف ۱ و ۳ دیکھو اس موقع پر
بھی ہمکو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعض تصورات مفروض ہیں یعنے تجربہ کیلئے مان لئے گئے ہیں جن پر تجربہ کی بنیاد ہے
ایسے تصورات مفروضہ کو اصطلاحاً معطیات کہتے ہیں۔ اس اساسی خیال کا بہت ترقی کی ہوئی صورتیں ونڈٹ
کے تصانیف میں توارد ہوا ہے جسکا بیان ہے کہ فلسفہ کا مسئلہ یہ ہے کہ جو علم انسان کو حاصل ہو چکا ہے اسکے مجموعہ
میں یکسانی پیدا کیجائے خاص علوم کے ذریعہ سے جو معلومات حاصل ہوئی ہے ان سب میں ایسی عمومیت
پیدا کی جائے جس سے ظاہر ہو کہ ایک ایسا علم موجود ہے یہ خاص علوم گویا اُسی کے شعبے
ہیں۔ اس طور سے ایک مرتب مجموعہ پیدا کیا جائے۔ اور پالسن Paulsen کے نزدیک
جس نے فلسفہ کی تعریف کی ہے کل مجموعہ تمام سائنٹفک (علمی) معلومات کا اس مطمح نظر
سے فلسفہ مختلف علموں کا تکملہ ہے ایسی کوئی چیز جس کو شاید وہ بغیر فلسفہ کے بھی کر سکتے
اس میں کوئی شبہ نہیں کہ فلسفہ کے مقصد کا یہ خیال بہت وسعت کے ساتھ پھیلا ہوا ہے
یہی حیثیت فلسفہ کی بینک Beneke (۱۷۹۸-۱۸۵۴) نے بھی تسلیم کی ہے یہ الحسی
خیال کا شمۂ اثر ہے۔ لیس کا بیان ہے کہ فلسفہ نفسیات (سائیکالوجی) ہے یا باطنی تجربہ کا
علم ہے لہذا فلسفہ کا مرتبہ طبعی علم کے برابر سمجھنا چاہیئے؟

۸۔ ان متاخرین کی تعریفات سے بداہتہً ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے
کوئی بھی فلسفہ کو تاریخی تکمیل اور انکشاف کا ماحصل نہ سمجھا اور نہ اس حیثیت سے اسکی
قدر شناسی کی اور نہ اسکی توضیح کی گئی۔ ان تعریفوں کا مقصد یہ ہے کہ آزاد خیال معقولی
علما کی آراء کا اظہار کیا جائے کہ سب سے بہتر ممکن طریقہ فلسفہ کے تتبع اور تحقیق کا کسی عہد
خاص میں کیا ہو سکتا ہے۔ لہذا ممکن ہے کہ یہ تعریفیں ہمارے لئے ایک نظام العمل کا
کام دیں تاکہ معین نظام یا عمدہ تلخیص منفرد فلاسفہ کے انظار کی ہم سمجھ سکیں ان تعریفوں

سے یہ نہ سمجھیں کہ چند الفاظ میں بڑے بڑے مطالب بیان کئے گئے ہیں اور اس میں فلسفہ کے اکثر خصوصیات کا مذکور ہے۔ ہمارے مقصد کے لحاظ سے ہم کو اس سے کوئی تعلق نہیں ہے کہ ان تعریفات سے ہم کسی ایک کو اختیار کر لیں۔ ہم یوبرد گ کی مجوزہ تعریف (ف گذشتہ ۲ و ۶) اختیار کرکے یہ کوشش کرینگے کہ اُس تعریف کی مدد سے اس امر کی توضیح کریں کہ فلسفہ کا تعلق تعقل کی ساحت سے کیا ہے۔ علم الاصول ہونے کی حیثیت سے فلسفہ خاص علوم سے امتیاز رکھتا ہے اس باب میں کہ فلسفہ میں بحث کی جاتی ہے۔ ان تصورات سے جو علوم میں مستعمل ہیں مگر ان کی توضیح علوم خاص میں نہیں ہوتی ہر علم میں احوال (شرائط) قوانین قوی امکانات حقائق وغیرہ سے کام لیا جاتا ہے لیکن کسی فن (ممارست خاص) میں جامع بحث ان حدود کی اور ایسے ہی اور حدود کی نہیں کی جاتی خواہ اس کا یہی سبب کیوں نہو کہ وہ مختلف شعبوں میں استعمال کئے جاتے ہیں اور ہر شعبہ میں اُن کے معانی جداگانہ ہیں۔ ایک سائنس کی حیثیت سے فلسفہ اس عنوان میں پڑتا ہے یعنے وہ علم جس کو ذہن انسانی نے پیدا کیا ہے۔ حالانکہ یہ ممتاز ہے اس قسم کے علوم سے بھی مثلاً فنون صناعیات اور مذہب سے۔ امتیاز یہ ہے کہ فلسفہ کا مقصود اعلیٰ یہ ہے کہ عمومی صحت اُس کے بیانات کی یقینی ہو۔ ظن اور تخمین سے فلسفی کو تشفی نہیں ہوتی ہے

۹۔ فلسفہ کی اس تعریف پر یہ تنقید جاری ہو سکتی ہے۔

(۱) یہ واقعہ ہے کہ فلسفہ ہمیشہ شخصی مفہوم رکھتا ہے۔ یعنے یہ کام منفرد فلاسفہ کا ہے یہ خاص وجہ ہمارے تردد کی ہے کہ آیا سائنس کو فلسفہ پر محمول کریں یا نہ کریں ہم نہیں کہتے ہلموز یا میکسول کی طبیعات یا برزیلیس یا لائبگ کی کیمسٹری رینکی یا ڈبن کی تاریخ سیوگنی یا واختر کے اصول قوانین۔ اگر ان علوم کے بیان میں کہیں کسی شخص کا نام آتا ہے تو اس سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ کوئی خاص دریافت اُس شخص سے منسوب ہے یا کوئی خاص مفروضہ جو ابھی تک مسلمہ جمہور نہیں ہے کسی نام برآور دہ شخص کی طرف منسوب ہے۔ فلسفہ بہت کچھ خاص اشخاص کا کام ہے ابتک بعض فلسفیانہ (ممارسات) مباحث میں ہم ملاحظہ کر سکتے ہیں کہ شخصی رائیں مقبولہ عام قوانین کو ایک مرکز مان کے اُس کے گرداگرد فراہم ہو گئی ہیں تو

(ب) سب علمی شعبوں کے اصول سے فلسفہ میں بحث نہیں کی جاتی جو فلسفہ کے نام سے مشہور ہیں مثلاً علم الاخلاق میں ایسے واقعات اور قوانین تحقیق کئے جاتے ہیں

جن کو انسان کی اخلاقی زندگی سے تعلق ہے اور ہر ایسے کام میں جس پر اخلاقی حکم کیا جاسکے بعض شرائط کا پورا ہونا ضرور ہے۔ جمالیات بھی اسی طرح ایک سائنس ہے جس میں جمالی مسرت کے واقعات اور قوانین سے بحث کرتے ہیں۔ ان دونوں مباحثوں سے جو عموماً فلسفہ سے منسوب ہیں بے تعصب نقاد ان کو ایک خاص علم کے سوا اور کیا سمجھے گا (ف ۹ و ۱۰ ملاحظہ ہو) اگر نقاد مذکور فلسفہ کی وہ انوکھی تعریف جس کو لوئنز نے تحریر کیا ہے تجویز نہ کرے۔ تعریف یہ ہے ؛ فلسفہ ایسے تصورات کی تحقیق ہے جن سے ہماری روزانہ زندگی کے احکام اور مختلف علوم کے اصول پیدا ہوتے ہیں۔ اور اس صورت میں بھی گو کہ یہ تعریف ظاہراً کیسی ہی آزاد کیوں نہ ہو مگر فلسفہ کے پورے میدان پر حاوی نہیں ہے

پس ہم کو یہ نتیجہ نکالنا چاہئے کہ مروجہ جمہور حد فلسفہ کی باعتبار جنس قریب اور فصل خاص کے اب بھی نہیں پیدا ہوئی۔ اس سے یہ لازمی نتیجہ نکلا کہ اگر فلسفہ کی حد تام دریافت کرنے کی کوشش کیجائے تو بے جا نہیں ہے تاکہ اصلی غرض فلسفہ کی پوری ہوجائے

نوٹ۔ ہم کتابوں میں لکھا ہوا پاتے ہیں کہ فلسفہ کسی خاص جذبہ یا شوق سے پیدا ہوا ہے وہ جذبہ یا شوق فلسفہ کا ماخذ قرار دیا گیا ہے۔ افلاطون حیرت کو فلسفہ کی اصل قرار دیتا ہے؛ اور ہربرٹ شک کو لیکن تعجب یا استفسار کسی چیز کے وجود کے بارے میں اور شک کسی بیان کی صحت یا عدم صحت پر یہ ایسے جذبات ہیں جو ہر علمی شعبہ کی ترقی کی تہ میں ہیں اور ان کو خاص تعلق فلسفہ سے ہے یہ مقولہ اس صورت سے زیادہ مناسب ہوگا جب کہ ایسی کوئی خصوصیت فلسفیانہ موضوع بحث میں پیدا ہو جس سے یہ جذبے ابھر جائیں۔ ہم کو اس سے انکار نہیں ہے کہ فلسفیانہ مباحث کے لئے ایک خاص صلاحیت یا ذکاوت کی ضرورت ہے یہ صلاحیت اور ذکاوت فلسفہ پر مقدم ہے لو

کتابیں

R. Haym Philosophic in the Allgemeine Encyclopadic of Erch and Gruher Sec. 3 Part 24 pp. 1-11, 1848

آر ہیم فلاسوفی فصل ۳ جزم ۲ صفحات ۱-۱۱ سنہ ۱۸۴۸ء۔

F. Ueberweg and M, Heinze Grundriss der Geschte der Philosophic 8th Ed, I, pp. 1-5. 1894 Trs. of the 4th Ed by G. S. Morris 1891,

طبع ہشتم اول صفحات ۱-۵ سنہ ۱۸۹۳ء ترجمہ طبع چہارم مولفہ برجی اس تارس سنہ ۱۸۹۱ء۔

W. Windelbund, Geschichte der.Philosophic pp. 1-6, 1892

Trs, by J. H. Tufte 1893.

۱-۶ سنہ ۱۸۹۲ء ترجمہ جے ایچ ٹفٹس سنہ ۱۸۹۳ء۔

ف۳۔ فلسفہ کی تقسیم

ا۔ فلسفہ کی تقسیم ضرور ہے کہ انھیں خطوط پر ہو جو تعریف نے کھینچ دئے ہیں۔ لہذا تعریف کے اختلاف (جس پر ہم نے فقرات گذشتہ میں بحث کی ہے) کے مفہوم میں تقسیم کا اختلاف شامل ہے۔ فی الوقع ہر فیلسوف جس نے صاف یا مجمل تعریف فلسفہ کی کی ہے، اُس نے اپنے موضوع (فلسفہ) کی تقسیم کی بھی کوشش کی ہے۔ سب سے قدیم تقسیم فلسفہ کی جس کا ذکر کتابوں میں لکھا ہے وہ افلاطون کی تقسیم ہے نا فلاطون نے طریق بحث میں نہ کہ صرف ناموں میں، مارسنوں کے مابین امتیاز کیا ہے۔ ایک اُن میں سے ڈائی الکٹک Dialectics یعنی مناظرہ ہے۔ دوسرے طبیعات تیسرے اخلاق۔ ڈائی لکٹک میں امور عامہ[1] اور مابعد الطبیعات داخل ہیں۔ یہ علم حقائق اشیاء کے مُثُل[2] یا تصورات کا ہے۔ طبیعات میں علم فطرت (فلسفۂ طبیعی) اور نفسیات داخل ہے اور شاید اس مفہوم کو فقرۂ (نظری علم) کما حقہ ادا کرتا ہے۔ بالآخر علم الاخلاق، افلاطون کے نزدیک بھی اُس کا وہی میدان

---

[1] امور عامہ علم مابعد الطبیعات کا وہ شعبہ ہے جس میں معانی عام سے بحث کی جائے۔ مثلاً وجود وعدم، وجوب وامکان، حدوث و قدم، علت و معلول، تقدم و تاخر وغیرہ سے۔ اس کو انگریزی میں آنٹالوجی (علم الوجود) کہتے ہیں۔ دوسرا شعبۂ مابعد الطبیعات کا تھیولوجی Theology ہے یعنی علم الٰہیات، جس میں ذات واجب تعالے اور نفس مجردہ اور عقول وغیرہ سے بحث کی جاتی ہے ۱۲۔

[2] مُثُل جمع ہے مثال کی، افلاطون کے نزدیک جو اشیاء ہم کو محسوس ہوتے ہیں، وہ اصل اشیاء نہیں ہیں بلکہ اصل کے ظل یعنے سائے ہیں، اصل اشیاء کا نام مُثُل ہے۔ چونکہ عالم علوی میں موجود ہیں ۱۲۔

ہے جو ہمارے نزدیک ہے: یعنے وہ علم جو اخلاقی سیرت سے بحث کرتا ہے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ فلسفہ کے اجزا کی یہ نوعیں لفظ کے صحیح مفہوم کے اعتبار سے کوئی نظام نہیں بناتیں بلکہ مقصود یہ ہے کہ بعض نمایاں خصوصیتیں اس علم کی بیان کر دی جائیں۔ لیکن چونکہ حکمائے رواقئین اور ابی قورس نے اس تعریف کو اختیار کر لیا اس لئے مابعد کے فلسفیانہ تعقل پر اس نے بہت اثر ڈالا اور یہ تعریف فلسفہ پر زمانۂ وسطیٰ تک غالب رہی ہو

۲۔ افلاطونی تقسیم کے اثر کی یہ جہت ہے کہ ہم کو ارسطاطالیس سے کوئی مرتب نظام فلسفیانہ ممارسات کا نہیں پہنچا۔ یہ سچ ہے کہ ارسطاطالیس نے حسب معمول فلسفہ کی تقسیم نظری عملی اور شعری میں مان لی ہے۔ اس یونانی جملہ کی قوت پر جس کے یہ معنی ہیں کہ تمام علم عملی شعری یا نظری ہے، مگر ہم دیکھتے ہیں (ف ۲ و ۳ ملاحظہ ہو) کہ ارسطاطالیس تعریف فلسفہ کی بہت تنگ ہے اور اسی کو وہ کام میں لایا ہے اور چونکہ اس کے نظام کی تقسیمات میں کوئی علامت ممارسات ثلثہ کی نہیں معلوم ہوتی لہذا ظن غالب ہے کہ لفظ دانویہ کا ترجمہ فلسفہ ہونا چاہیئے۔ آگے بڑھ کے ایک مقام پر (ارسطو کی تصنیفات میں) فلاسوفیائے تھیوریکائے، یعنے حکمت نظری اس میں علوم ریاضیہ طبیعات اور تھیولوجی (الہیات) داخل ہیں پس ہم اس کو تسلیم کرنے کے پابند ہو گئے کہ ارسطاطالیس نے عملی فلسفہ کو فلسفہ کا ضمیمہ یا تتمہ مان لیا تھا۔ جو کچھ ہو مگر یہ خوب معلوم ہے کہ ارسطاطالیسی حدود (تعریفات) کا متاخرین پر بہت کم اثر ہو سکتا تھا ہو

فلسفۂ جدید کے ابتدائی عہد میں ہم فلسفہ کی ایک جامع تقسیم سے دوچار ہوتے ہیں بالکل ہی نئے اصول پر۔ یہ بیکن کی تصنیف (۱۶۲۳) میں موجود ہے "الفاظ یہ ہیں کہ تیسرے اور اعلیٰ درجہ کے علوم" (دیکھو ف ۴ و ۵) بیکن نے قوائے عقلیہ کی تقسیم سے ابتدا کی ہے اور اس نے پہلے پہل ایسا اصول بیان کیا ہے جو کبھی حمایت کا محتاج نہیں ہوا۔ وہ اصول یہ ہے کہ نفسیاتی تحقیق کل فلسفہ کی بلکہ سب علموں کی بنیاد ہونا چاہیئے۔ قوائے عقلیہ یہ ہیں حفظ خیال اور فہم یا عقل۔ حفظ سے تاریخ خیال سے شعر اور عقل سے فلسفہ کی پیدائش ہوئی فلسفہ کی تقسیم موضوع بحث کے اعتبار سے کی گئی ہے: یا فلسفہ کو تعلق ہے ذات باری تعالیٰ عز اسمہ سے یا فطرت سے یعنے کائنات سے یا انسان سے۔ پس فلسفہ کی تین قسمیں ہو جاتی ہیں جن کے نام الہیات فلسفۂ طبیعی اور انتھروپالوجی (علم الانسان) ہیں۔ پہلی قسم میں بیکن

نے ایک اور امتیاز کیا ہے عملی اور نظری تحقیق کا اس طریق سے اور موضوع بحث کی صحیح تنویع سے یہ تین عمارتیں یا مختلف علمی شعبے نکل آتے ہیں۔ اس جامع تقسیم کا اثر دور تک پہنچا اس کی تصدیق اس طرح ہوتی ہے کہ وی المبرٹ نے اپنی تصنیف "بحث مبادی" میں مشہور انسائیکلوپیڈیا (۱۷۵۱) میں اس کو بعینہ برقرار رکھا اور کوئی تبدیلی نہیں کی۔

۳۔ غیر مفید ہونا اس جدید اصول کا زیادہ تر فلسفہ کی اُس تقسیم سے ثابت ہوتا ہے جس کو سی ولف (ف ۱۷۰۶) نے تجویز کیا تھا۔ اس تقسیم کی اصل بھی نفسیات میں ہے۔ ولف نے دو قوتوں میں امتیاز کیا ہے قوت اوراک اور قوت شہوی ان میں سے ایک علم سے متعلق ہے اور دوسری خواہش سے اور ان سے دو خاص قسمیں فلسفہ کی حاصل ہوتی ہیں۔ نظری مابعد الطبیعات اور عملی۔ یہ تقسیم بھی موضوع بحث کی بنا پر چلتی ہے۔ فلسفۂ نظری جس کو خدا سے تعالیٰ سے تعلق ہے اور ذہن سے اور عالم سے اور اس طرح الہٰیات نفسیات اور علم الکائنات (کوز مولوجی) طبیعات پیدا ہوتے ہیں۔ یہ خاص نظری (ممارسات) فنون کی پشت و پناہ ہیں یعنے یہ وہ علم ہے جس کو ان سب کا مبدء کہنا چاہیئے یعنے علم الوجود جس کو آنٹالوجی کہتے ہیں اس علم میں سب سے عام عقلی مفہوموں سے بحث کی جاتی ہے قاطیغوریاس یعنے مقولات۔ فلسفۂ عملی کی تقسیم اس طرح کی گئی ہے کہ علم الاخلاق[1] میں انسان کی خوبیوں سے باعتبار ایک فرد واحد کے بحث کرتے ہیں کہ انسان کو کیسا ہونا چاہیئے اور کیا کرنا چاہیئے۔ علم اخلاق سے دوسرے مرتبہ پر علم تدبیر منزل ہے اس میں بھی انسان ہی کی فضیلتوں سے بحث کرتے ہیں مگر اس اعتبار سے کہ وہ کسی خاندان کا رکن ہے مثلاً ماں باپ کو اولاد سے اور اولاد کو ماں باپ سے کیا سلوک کرنا چاہیئے یا خادم کو اپنے مخدوم سے۔ اس کو انگریزی میں ڈومسٹک اکانومی کہتے ہیں تیسرا اور سب سے

---

[1] علم اخلاق کا موضوع ذات واحد ہے اور تدبیر منزل کا موضوع خاندان۔ اور سیاست مدن کا موضوع شہر یا ملک۔ درحقیقت اصل موضوع انسان ہے فقط اس کے تعلقات کو وسیع کرتے گئے ہیں شعبۂ اول یعنے علم اخلاق میں فرد انسان کو اصل موضوع قرار دیا۔ حکمت منزل کا موضوع بھی انسان ہی ہے مگر اس اعتبار سے کہ وہ ایک خاندان کا رکن ہے اور سیاست میں بھی وہی انسان موضوع حکمت باعتبار پولس یا شہر یا ملک کے ۱۲۔

بلند مرتبہ پر علم سیاست مدن ہے اس میں بھی انسان ہی کے حقوق اور فرائض سے بحث کرتے ہیں مگر اس اعتبار سے کہ وہ کسی شہر (پولس یعنی شہر) یا کسی ملک کا رہنے والا ہے اس صورت میں رئیس کو مرؤس سے یعنی بادشاہ کو رعایا سے اور رعایا کو بادشاہ سے یا ایک شہر یا ملک کے رہنے والوں کو ایک دوسرے کے ساتھ کیا سلوک کرنا چاہئے تاکہ ملک وملت ترقی کرے اور جو خوبی اس کے لئے مقدر ہوئی ہے اور جہاں تک اس کی رسائی ممکن ہے وہ (کمال) حاصل ہو سکے ۔ علمی اور عملی فلسفہ کے حاصل کرنے کا آلہ یا علوم عقلی کی مفتاح منطق کو قرار دیا ہے ولف کے نزدیک منطق خالص صوری ممارست ہے اس کو مواد علمی سے کوئی سروکار نہیں ہے ۔ بالآخر اس کل انتظام کو نظری کر کے اور ایک حد تک اس میں مداخلت کر کے وہ تقسیم اختیار کی جاتی ہے جس کی بنا اس اسلوب پر ہے جس کو فلسفہ کے مختلف شعبوں میں استعمال کرتے ہیں۔ تعلیمی طریقہ استخراج جو ریاضیات میں عموماً مستعمل ہے واقعات کلیتہً عام اصول سے لئے گئے ہیں اس طریقہ کو جملہ طرق پر ترجیح دی گئی ہے مگر استقراء جو جزئی واقعات سے چلتا ہے اس کی بھی سفارش کی گئی ہے اور اُسے سمجھا دیا ہے ۔ ولف کے نزدیک عقلی اور تجربی میں تقابل ہے عقلی الٰہیات کے ساتھ ساتھ تجربی الٰہیات ہے جس کو عام عقل انسانی عالم امکان کے واقعات سے اخذ کرتی ہے کہ کوئی امر تدبیر اور مصلحت سے خالی نہیں ہے (اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ صانع عالم بڑا حکیم اور دانا ہے) اسی طرح نظری اور تجربی علم کائنات یعنی کوزمولوجی اور نظری اور تجربی نفسیات یعنی سائیکالوجی پیدا ہوئے ۔ تقابل ابتداءً اس تفاوت سے بڑھا ہوا نہیں ہے جو فرق توجیہ؎ اور توضیح میں ہوتا ہے علمی مواد بعینہٖ قائم رہتا ہے لیکن جو مسلک اختیار کئے گئے ہیں اُن میں فرق ہے ۔ اس تقسیم میں خاص علوم سے فلسفہ کی تفریق مضمر ہے ۔ ولف سے پہلے اس تفریق کا کوئی نشان نہیں ملتا ۔ ابتدا میں کوزمولوجی یا علم الکائنات یا طبیعات فطری علم کی پوری وسعت پر حاوی تھا ۔ اس کے بعد فلاسفہ نے دو مختلف عددوں سے کام لیا تاکہ فطری علم اور فطری فلسفہ کا فرق واضح ہو جائے گو

۴ ۔ عہد جدید میں بہت ہی عمدہ تقسیم ہیگل کی ہے ۔ اس نے اس علم کو جس میں

؎ توجیہ سے مراد ہے عقلی برہانی طریقہ اور توضیح سے مراد ہے کسی عقلی مسئلہ کو اختلاف عبارت با مناسب مثالیں دے کے ذہن نشین کر دینا ۔

مطلقاً علم کے مبدء سے بحث ہوتی ہے علمی مواد کے انواع کی توضیحات سے علحدہ کیا ہے۔ اول کو وہ فینا مناوجی آف مائنڈ یعنی علم آثار ذہن کہتا ہے۔ اس سے چھ منزلیں علوم کی تدریجی تکمیل میں پیدا ہو گئی ہیں سب سے بالآخر علم مطلق کی بلند منزل ہے اس منزل تک رفتہ رفتہ رسائی ہوتی ہے۔ وہ اسلوب جس سے اس منزل تک رسائی ہوتی ہے منطقی اسکلو ہے نہ کہ نفسیاتی یہ طریقہ وایالکٹک یعنے مناظرہ کا ہے جس کو ہیگل نے کامل صحت کے ساتھ مرتب کیا ہے۔ مناظرہ کے اناپ کا سر یہ ہے کہ اعلیٰ منزلیں خود بخود ادنیٰ منزلوں کی جگہ پر نہیں آجاتیں بلکہ ادنیٰ منازل میں جو کچھ عمدہ مواد ہے اس کو اعلیٰ منازل نے خود لے لیا ہے۔ چنانچہ سب سے اونچی منزل میں مطلق علم کی کل حقیقتیں جو ادنیٰ منازل میں موجود تھیں لے لی گئی ہیں۔ ہیگل نے منطق کی یہ (حد) تعریف کی ہے کہ منطق وہ علم ہے جو بحث کرتا ہے علم مطلق کے مواد سے۔ ہیگل نے علم مطلق کی تکمیل مناظرانہ طریق سے کی ہے۔ اس نے اسی طریق سے وجود محض کے کلی تصور تک رسائی کی اسی سے ہیگل نے وہ مثالیہ (آئیڈیہ) پیدا کیا جس میں جملہ تصورات بھرے ہوئے ہیں۔ منطق سے دو خاص فلسفیانہ عمارتیں پیدا ہوتی ہیں۔ فلسفۂ فطرت فلسفۂ ذہن ۔

ہم یہی ترتیب تقسیمات کی ونڈٹ کی تقسیم میں بھی پاتے ہیں اگرچہ دونوں کے مطمع نظر میں بڑا فرق ہے۔ ونڈٹ کہتا ہے کہ ہم کو سب سے پہلے کل مواد علم کے مبدء کی تحقیق کرنا چاہئے۔ یہ تحقیق منصب ہے علمیات یا علم العلم (اپسٹمولوجی) کا۔ لیکن ثانیاً ہم تحقیق کر سکتے ہیں اس تمام مواد کو اس ارتباط کے حوالے سے جو اصول علم میں موجود ہے یہ دوسری تحقیق وظیفہ ہے نظریۂ اصول کا پھر اس سے ایک کلی نظریہ نکلتا ہے جو موسوم ہے مابعد الطبیعات سے۔ پھر ایک نوعی نظریہ اصول کا ہے اس کے دو جز ہو جاتے ہیں فلسفۂ کائنات اور فلسفۂ ذہن۔ درحقیقت یہ تقسیم ہیگل کی تقسیم سے بہت مشابہ ہے اگرچہ اسلوب کا اختلاف اور فقرۂ نظریہ اصول کا محدود مفہوم دونوں طریقوں کے امتیاز کے لئے بہت کافی ہے ۔

ہربرٹ کی تقسیم اس سے پہلے مذکور ہو چکی ہے (ف ۲ و ۷) ہم اس مقام پر فلسفہ کی جدید تقسیم سے جس کی کوشش اس زمانے میں کی گئی ہے بحث نہیں کر سکتے ۔

۵۔ ہم نے جو تعریف فلسفہ کی کی ہے یعنی علم الاصول (ف ۲ و ۸) اس سے

یہ سوال پیدا کر سکتے ہیں کہ یہ علم کس اعتبار سے مختلف عمارستوں میں منقسم ہونیکی صلاحیت
رکھتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اگر تقسیم در تقسیم ممکن ہو تو اصطلاح "اصول" کی ایسی تعریف ہونی
چاہیئے جس سے تقسیم ممکن ہو سکے۔ ونڈٹ نے عمومی اور خصوصی نظریۂ اصول کو مان لیا ہے
عام عنوانی اصول میں ونڈٹ کا مسلمہ جس کو ابھی ہم نے بیان کیا ضمناً داخل ہے۔ کوئی
تعریف فلسفہ کی مسلمۂ جمہور ہونا چاہیئے تاکہ باترتیب تقسیم ہو سکے۔ اب تک جو تعریفیں مذکور
ہوئی ہیں وہ اپنے مقصد میں کامیاب نہیں ہوئیں۔ اولاً تو ہم کو چاہیئے کہ فلسفۂ ذہن کے
تصور کو مستثنیٰ کریں۔ اگر فلسفۂ ذہن سے مراد ہے ذہنی علوم پر غوض و نظر کرنا۔ فیلالوجی
علم فقہ اللغتہ اور علم جورسپرڈنس علم اصول قانون تاریخ وغیرہ پس علم اخلاق اور جمالیات
کے لئے کوئی جگہ نہیں نکلتی۔ درآنحالیکہ یہ بیان کہ نفسیات بنیادی عمارت ذہنی علوم کی ہے
تو وہ خاص مقام جو نفسیات نے کل فلسفہ میں لے لیا ہے وہ بمشکل جائز ہو سکتا ہے۔ فلسفہ
کی تعریف اچھی جو مسلمۂ جمہور ہو سکے اور اس کے ساتھ ہی باترتیب تقسیم بھی ممکن ہو
اس کوشش کی کامیابی بہت ہی کم نظر آتی ہے۔ اب ایک بات رہ گئی ہے کہ تاریخ
پر نظر کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ عمارتیں جو فلسفیانہ سمجھی جاتی تھیں اب اُن کا یہ
لقب مفقود ہو گیا ہے۔ مختصر یہ ہے کہ اصطلاح فلسفہ کے معانی میں وقتاً فوقتاً طرح طرح کا تغیر
ہو گیا ہے۔ مثلاً ولف نے تجربی نفسیات اور طبیعات کو فلسفہ کے تحت میں بلا کسی قسم کے
تردد کے داخل کر دیا۔ درحالیکہ ونڈٹ نفسیات کو ایک جداگانہ علم خیال کرتا ہے اور
اسی لئے اس نے نفسیات کو فلسفیانہ عمارسات کے دائرہ سے خارج کر دیا اور طبیعات تو مدتوں
سے ایک جداگانہ علم بذات خود مستقل مانا جا چکا ہے۔ دی کارٹس اپنے زمانہ تک طب اور
میکانیات کو بھی فلسفہ کے اجزا سمجھا کیا۔ اور نیوٹن اپنی مشہور استادانہ تصنیف کو فطری
فلسفہ مبادی ریاضیات کو کہتا تھا۔ اس کا ہرگز یہ قصد ہی نہ تھا کہ فلسفۂ فطرت، فلسفہ کے
موجودہ مفہوم سے تحریر کیا جائے۔ کومٹ (۱۷۹۸-۱۸۵۷) اور ہربرٹ اسپنسر
نے سوشیالوجی علم الاجتماع کو ایک جز فلسفہ کا مقرر کیا۔ اس نے اس طرح ایک رخنہ
بند کر دیا جس کو بیکن نے چھوڑ دیا تھا لیکن وہ زمانہ بہت دور نہیں ہے جبکہ یہ علم
بھی فلسفہ سے جدا ہو کے ایک جداگانہ علم کے مرتبہ پر فائز ہو۔ اگر فلسفہ ایک ہی علم
ہوتا اور اس کا موضوع مستقل اور متعین ہوتا تو یہ اختلاف آرا اُس کے اجزا اور

اجزائے اجزا کے باب میں بالکل سمجھ میں نہ آنا ؏

۶۔ موجودہ حال تقسیمات کے تنقیدانتقادنے ہم کو اُسی نتیجہ پر پہونچایا جو معمولی تعریف کی بحث میں ہو اتھا۔ اصل مسئلہ اب تک ہمارے سامنے ہے اب ایک تازہ سبب اس کا پیدا ہوگیا ہے کہ ایک جدید تعریف فلسفہ کی وضع کی جائے ایسی تعریف جو اس کی ماہیت اور مواد کی کلی صحت کے لئے کافی ہو ؏

فلسفہ کی مقبول تعلیمات کی تفصیلی جانچ کے لئے لازم ہے کہ ہم فلسفہ کی کوئی نہ کوئی تقسیم اختیار کریں۔ ان تعلیمات کو ہم باب آئندہ میں بیان کریں گے۔ اس ابتدائی مقصد سے ہم موضوع بحث کو عام اور خاص تعلیمات میں تقسیم کئے لیتے ہیں اول یعنے عام کو ہمارے علم کے کل مواد سے تعلق ہے خواہ اس لئے کہ عام کو خاص پر تقدم ہے خواہ اس لئے کہ وہ تکمیل کے مرتبہ پر پہنچ چکا ہے یا اس کی کماحقہٗ توضیح ہو چکی ہے۔ توضیح علمی تحصیل کے بعض صیغوں میں ہو چکی ہے۔ ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا وہ علوم جو خاص فلسفیانہ تعلیمات کے تحت میں مذکور ہوئے اُن کو کسی تعریف کے اعتبار سے جو اب تک مذکور ہوئی ہے فلسفہ کے اسم عام سے موسوم کرنا مناسب ہے یا نہیں ہے۔ اس سوال کے باب میں ہم اس مقام پر کچھ نہ کہیں گے۔ ہمارا خاص مقصد تقسیم سے یہ ہے کہ ایک رشتۂ ارتباط ہاتھ آجائے جس پر ہم اپنی بحث کو جاری کریں ان علوم کے بارے میں جو فی زمانا فلسفیانہ سمجھے جاتے ہیں تاکہ منطق کی غرض پوری ہو۔ ہم فلسفہ کے کسی مفہوم کے پابند نہوں گے جو من حیث المجموع فلسفہ کا مفہوم مان لیا گیا ہو۔ فلسفہ کی عام تعلیمات میں ہم مابعد الطبیعات منطق اور علم معقولات عامہ کو داخل کرتے ہیں۔ اور خاص میں فلسفۂ فطرت ونفسیات واخلاق اور فلسفہ قانون اور جمالیات وفلسفہ مذہب اور فلسفۂ تاریخ داخل ہیں۔ علم معاشرت کو فلسفۂ تاریخ میں شامل کرتے ہیں ؏

کتابیں

Wundt Ueber dic Eintheilung der Wissenchaften in
Philostudien pp. 1-H 1889. ان فلاستودس جلد پنجم صفحات ۱ ۱۸۸۹
Spencer A. classification of sciences in Essays Vol. H p. 74
[ایجھ اسپنسر جلد دوم صفحہ ۷۴]

باب دوم

فلسفیانہ تعلیمات

(الف)۔ عام فلسفیانہ تعلیمات

ف ۴۔ مابعد الطبیعات

یہ نام یعنی مابعد الطبیعات بالکل اتفاقی ہے۔ ارسطاطالیس کی تحریرات کے مدون کرنے میں علم طبیعات اور فلسفہ فطرت کی کتابوں کو پہلے رکھا اور پھر اسی حکیم کی کلی تحقیقات کو جگہ دی اول کی انھوں نے وطافیوزیکا، یعنے الطبیعات سے نامزد کیا لہذا لازم ہوا کہ اس کلی تحقیقات کو وطا میطاطافیوزیکا، کہیں یعنے مابعد الطبیعات۔ ابتدائی ترتیب جو محض وقت کے تقدم کے لحاظ سے تھی اُسی کو من بعد منطق کے اعتبار سے بھی صحیح اور درست سمجھے۔ حتی کہ اٹھارھویں صدی کے فلاسفہ بھی لفظ میطا یعنے مابعد کے دوہرے معنوں پر بحث کرتے رہے۔ ارسطاطالیسی مابعد الطبیعات میں وجود کے عام تعینات[ع] پر بحث کی گئی اور یہ کوشش کہ کل عالم یا کائنات کا کوئی نظریہ پیدا کریں۔ (یعنی عالم کس طرح موجود ہوا اور وہ قدیم ہے یا حادث ہے، اس کا کوئی بنانے والا ہے یا خود بخود موجود ہے) مابعد الطبیعات کا نام تو بیشک ارسطاطالیس کے مدونین کا ایجاد کیا ہوا ہے لیکن یہ علم متقدمین اور متاخرین ایونیہ میں موجود تھا۔ لہذا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ ارسطاطالیس نے اس علم کو ایجاد کیا ہے اور اسی کی تصانیف میں ایک نام سے نامزد ہوا ہے۔ منجملہ فلاسفہ جنھوں نے علم مابعد الطبیعات سے بحث کی ہے خود افلاطون ہے۔ لفظ ڈایالکٹک[۱] مناظرہ جو افلاطون کی تصانیف مین موجود ہے (ف ۴

ع عام تعینات سے مراد ہیں وہ معانی کلیہ جو تمام موجودات کو لاحق ہوتے ہیں مثلاً قدم و حدوث قبلیت اور بعدیت علیت اور معلولیت وغیرہ ۱۲ ھ

۱ اسی نام سے اہل اسلام نے فلسفہ مذہب کو علم کلام سے موسوم کیا۔ علم کلام کے اساسی اصول عقلی ہیں۔

دیکھو جزو اول) وہ مطالب داخل ہیں جن پر ارسطاطالیس کے مابعد الطبیعات میں بحث کی گئی ہے۔ اس کے بعد جو زمانہ آیا اس میں مدرسین عہد وسطی کے ساتھ منسوب ہو کے یہ علم بدنام ہو گیا۔ مناظرہ زمانۂ وسطی کے مدارس کی باقاعدہ نصاب تعلیم میں شامل تھا اگر یہ سمجھ لیا گیا تھا کہ یہ فضول موشگافیوں اور لاطائل بحث مباحثہ کی مشق کا ذریعہ ہے۔ لیکن شلیر ماخر (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴) نے پھر اس اصطلاح کو از سر نو زندہ کر کے اسمیں مابعد الطبیعات اور امور عامہ کے مباحث کو داخل کیا اور ہیگل نے چند روزہ توجہ سے ناظرانہ اسلوب کو روح تازہ بخشی (ف ۴۳)۔ اور بھی اس زمانہ کے قریب اسی ڈیورنگ (E Dühring)نے اپنے جید رسالہ کو جس میں مکان اور زمان اور علیت اور لا متناہی پر بحث کی گئی ہے طبیعی مناظرہ سے موسوم کیا (۱۸۶۵) ؎

فلسفہ کی وہ تعریف جو ہم نے اختیار کی ہے یعنے علم الاصول (ف ۲۸) ہم مابعد الطبیعات کو سب سے عام اور کلی اصول کا علم سمجھیں گے۔ اس علم کو تعلق ہوگا ایسے تصورات سے جیسے وجود حدوث امکان بالفعلیت (نفس الامریت) ضرورت یا وجوب وغیرہ۔ بعض فلاسفہ نے ولف کی پیروی کر کے ان مطالب کو ایک خاص علم کا موضوع قرار دیا جو مابعد الطبیعات کا ایک شعبہ ہے یعنی آنٹالوجی علم الوجود کہ مثلاً لوٹز کے نزدیک مابعد الطبیعات (طبع ثانی ۱۸۸۴ء ترجمۂ انگریزی ۱۸۸۷) علم الوجود و علم الکائنات اور نفسیات اور علم الوجود کا یہ منصب ہے کہ وہ وجود کے عام تعینات کا فیصلہ کرنے۔ ایک اور اعتبار سے مابعد الطبیعات میں حقیقت سے بحث کی جاتی ہے جس کا مقابل فنامنل یعنی شہود یا ظہور محض ہے جس سے خاص خاص علموں میں بحث کرتے ہیں۔ مابعد الطبیعات کو اس مسئلہ کا فیصلہ کرنا چاہئے کہ موجود بالذات یعنی موجود مطلق اس عالم شہود اشیاء کے عالم کے ماوراء ہے ؎ ڈی کارٹیس اور اسپنوزہ (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷) لائیبنٹز (۱۶۴۶ - ۱۷۱۶) اور ہربرٹ شاپنہار (۱۷۸۸ - ۱۸۶۰) اور ای وُن ہارماں کی کتابوں میں یہ مفہوم مابعد الطبیعات کا موجود ہے اگرچہ اس علم کے امکان کے جو وجوہ ان میں سے ہر فلسفی نے فرداً فرداً بیان کئے ہیں اُن میں بین اختلافات ہیں۔ مابعد الطبیعات نظریہ کائنات کی صورت پیدا کرتا ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ بعد اثبات توحید و رسالت وحی و الہام سے اکثر مسائل کو مضبوط کیا ہے۔ ۱۲ دد

یہ ایسا علم ہے جس میں خاص علوم کی تہذیب ہوتی ہے۔ اور ایک حد تک اُن کی تصحیح ہوجاتی ہے۔ اور یہی مفہوم مابعد الطبیعات کا ہے جس میں اس کے ایک منفرد علم ہونے کی اصل بلکہ اور کل فلسفہ کی بنیاد اسی مفہوم پر قایم ہے۔ کیونکہ وہ جس کو محاورۂ عام میں نظریہ کائنات کہتے ہیں وہ صرف عقل کا کام نہیں ہے نہ عقلی تحلیل اور ترکیب سے ایسے علمی معلومات کے جن پر مسائل علمی موقوف ہیں بلکہ نظریۂ زیر بحث کو ذہن کے وجدان اور ارادے نے بھی پیدا کیا ہے جن معلومات تک ذہن بعض حاجتوں اور ضرورتوں سے رسائی کرتا ہے یہ نظریہ چاہیئے کہ نہ صرف عقل کے مطلوبات کو بلکہ ارادے کے مطلوبات کو بھی انسانی حیات کی غرض کو کل مراد سے پورا کرے۔ جب فلاسفہ فلسفہ کے مختلف مذاہب میں تفریق کرتے ہیں اصطلاحات واحدیت اور اثنینیت اور مادیت اور روحانیت میں مابعد الطبیعی تقابل کیا جاتا ہے ؀

کانٹ جس نے یہ کوشش کی کہ مابعد الطبیعت ایک علمی شعبہ کی حیثیت سے اپنی ہستی ہی سے محروم ہوجائے۔ اس امر کا مقر ہوا کہ وہ انسانی عقل کی ایک ایسی ضرورت سے بحث کرتا ہے جس کو دبا دینا دشوار ہے وہ ایک لمحہ بھی اس کا قائل نہیں ہوا کہ اُس کی نقادی نے مابعد الطبیعت کی کل کوشش کو ناممکن کر دیا ؀

۳۔ کانٹ کی مابعد الطبیعت کی تنقید کے نتیجہ میں یہ ثابت ہوگیا کہ مابعد الطبیعت میں یہ مقدم ہے کہ پہلے یہ تحقیق کر لیا جائے کہ انسان کی علمی قوت کی حدیں کیا ہیں (کہاں تک ہماری عقل کی رسائی ہوسکتی ہے اور اُس سے آگے نہیں جاسکتی)۔ اسی سبب سے کانٹ تنقیدی فلسفہ کا (نمایندہ) سرحلقہ ہے۔ ولف نے فلسفۂ نظری کو تین صیغوں یا شعبوں میں

مونزم یعنے واحدیت ایک گروہ فلاسفہ اس کا قائل ہے کہ عالم میں سوائے ایک ذات یا عنصر کے اور کچھ نہیں ہے یہی لوگ مذہب وحدت وجود یعنے ہمہ ادست کے ماننے والے ہیں انکے مقابل وہ حکماء ہیں جو دنیا کی اصل دو عنصروں سے لیتے ہیں ان کا مذہب ڈولزم یعنے اثنینیت ہے یہ لوگ نیکی کا فاعل یزداں کو اور بدی کا خالق اہرمن کو قرار دیتے ہیں۔ میٹیریلزم یعنے مادیت یہ وہ مذہب ہے جسمیں ہرشے کی اصل حقیقت مادہ قرار دیا جاتا ہے۔ اس کے مقابل روحانیت ہے جو روح کو عالم کی حقیقت قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک مادہ بھی روح کا ایک ظہور ہے ؀ م

تقسیم کیا ہے اور ان میں امتیاز کیا ہے وہ تین شعبے یہ ہیں نفسیات عقلی علم الکائنات اور
الٰہیات کانٹ نے برہانی طریقہ سے ان مابعد الطبیعی رسالوں کی خامی کو ظاہر کردیا ہے
اُس کا یہ انتقاد لاجواب ہے۔ اس کی تقریر اس طرح سے چلتی ہے ؛

(۱) عقلی نفسیات کا نتیجہ یعنی یہ مسئلہ کہ ذہن انسانی ایک لافانی جوہر ہے۔ اس
کی بنیاد غلط استدلال پر بناء الفاسد علی الفاسد ہے۔ اس میں شامل ہے وحدت جو ہیں
(ضمیر واحد متکلم) سے لی گئی ہے منطقی موضوع میں ہے اور اس کی جوہریت مان لی گئی ہے

(۲) کوزمولوجی علم الکائنات بعض بیانات مکان اور زمان اور علت کے بارے
میں ہیں اور یہ سب صفتیں کائنات کی ہیں اور یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ ان کی صحت کلیتہً مسلم
ہے۔ اس دعویٰ کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔ کیونکہ ٹھیک اس کے مقابل کے دعوے بھی
اسی طرح قابل یقین استدلال سے ثابت کئے جا سکتے ہیں یعنی علم الکائنات کے مسائل کے
نقیض بھی پایۂ ثبوت کو پہنچ سکتے ہیں مکان اور زمان کا متناہی اور لامتناہی ہونا دونو
مساوی صحت کے ساتھ ثابت ہو جائینگے ؛

(۳) بالآخر کانٹ نے ذات باری کے جو معمولی ثبوت عقلی الٰہیات میں دیئے
جاتے تھے۔ خواہ وہ ثبوت علم الوجود سے ہوں خواہ علم الکائنات سے خواہ طبیعی الٰہیات
سے اُن سب کو اپنے انتقاد سے باطل ٹھہرا دیا اور پھر اس امر کے ثبوت میں کامیاب ہوا
کہ جو اسلوب ثبوت کے کام میں لائے گئے ہیں وہ علمی طریقہ سے ناکافی ہیں۔ وہ کہتا تھا
کہ ہم ایک وجود کامل اور اعلیٰ کے تصور سے اس کی ہستی نہیں ثابت کر سکتے۔ ہم فطرت
کی ترتیب سے جو عالم میں پائی جاتی ہے علت غائی کو ثابت نہیں کر سکتے۔ اور ہم آثار طبیعی سے
جس میں مقصدیت پائی جاتی ہے (یعنی جس میں ہر واقعہ مصلحت اور تدبیر سے خالی نہیں نظر
آتا) یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ وہ ایک اعلیٰ ناظم عقل کا کام ہے (ف ۲۲ دیکھو) مابعد الطبیعی
تصورات جن کا ان مباحث سے تعلق ہے کانٹ سب سے عمدہ تصور یعنی "اصل ناظم" کا
مانع ہوا۔ وہ اس تصور کو فی الحقیقت نہیں تسلیم کرتا بلکہ اس کے نزدیک یہ ایک مفروض
تصور ہے علمی مباحث کی نظم و ترتیب کے لئے اس سے یہ دعویٰ نہیں ثابت ہو سکتا کہ
اس کو مستقل ہستی اور نفس الامری حقیقت حاصل ہے یعنی وہ درحقیقت موجود ہے۔ یعنی وہ
ایک اعلیٰ درجہ کا اصول ہے جس کو فطرت کی تحقیقات میں محض اثبات مطالب کی ضرورت

سے فرض کرلیا ہے۔ مثلاً یہ مناسب ہو کہ تقریر کی ابتدا کے لئے عالم کے لا متناہی ہونے کو تسلیم کریں تو یہ تصور اصل ناظم کے مرتبہ پر رکھا جائیگا نہ کہ اس کا نقیض تصور یعنے عالم کا متناہی ہونا۔ لیکن اس کے اختیار کرلنے سے یہ نہیں لازم آتا کہ ناظر مجبور ہے کہ لا متناہی عالم کو اپنے عام نظریہ عالم میں شامل کرلے۔ (خلاصۂ تقریر یہ ہوئی کہ صرف فرض کرلینے سے مفروض کی ہستی پر استدلال نہیں ہوسکتا) بہر طور جب کانٹ مسئلۂ قدر و جبر کی بحث پر آتا ہے اور ارادے کی آزادی یا تقدیر کا مسئلہ چھڑ جاتا ہے تو وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ ہم کو کسی سلسلۂ واقعات کی ایسی ابتدا جس کی کوئی علت نہو امکاناً تسلیم کرنا ہوگی۔ بشرطیکہ یہ امور حیز آثار کے باہر تجویز کئے جائیں۔ آثار سے مراد ہے ہمارے علمی معروضات یا وہ جن کا تجربہ ممکن ہے۔ آگے چل کے ایسی بنیاد پر کانٹ نے علم اخلاق کی مابعد الطبیعات کو مدون کیا جس میں ارادے کی آزادی کو تسلیم کرنا چاہا ؛

۴۔ کانٹ کے بعد کے فلسفہ کا عہد مابعد الطبیعی مباحث سے مالا مال ہے جسکی نظیر دوسرے کسی عہد میں نہیں مل سکتی۔ ہم کو تصوریئین فکٹی شیلنگ اور ہیگل کی تصنیفات میں جتنے مابعد الطبیعی مباحث کم ملتے ہیں کانٹ کے اتباع اہل حقیقت ہربرٹ اور شاپنہار میں موجود ہیں۔ کیونکہ اہل حقیقت نے ایک صریح کوشش اشیاء کی نفس الامری حقیقت دریافت کرنے کے لئے کی ہے تاکہ نفس الامری خواص پر اطلاع ہو۔ کانٹ کے نزدیک شے بذات خود عالم شہود و آثار کے ماورا ہے۔ لیکن کانٹ نے علم انسانی کے حدود کے انتقاد میں صاف صاف کہدیا کہ عالم حقیقت یعنے اشیا بانفسہا تک علمی تحقیقات کی رسائی غیر ممکن ہے۔ فکٹی شیلنگ اور ہیگل ابتداءً یہ چاہتے تھے کہ کانٹ کے فلسفہ کی تدوین ہوجائے۔ سی ایل رین ہولڈ (۱۷۵۸-۱۸۲۳ء) نے بھی یہی طریقہ اختیار کیا اُن کی تلاش کا یہ منشا تھا کہ ایک اصل عام، دریافت ہوجائے جس پر کل علمی قوت کی صحت موقوف ہو۔ اس کی کوششوں کا یہ نتیجہ ہوا کہ اعلیٰ اصل تصوریت کی دریافت ہوئی جس کے ذریعہ سے وحدت خالص عقل کے انتقاد میں شامل ہوئی۔ یہ خالص عقل کی نقادی کانٹ کا نظری فلسفہ ہے۔ فکٹی نے ایک قدم آگے بڑھایا اُس نے یہ کوشش کی کہ تنقید خالص عقل کی اور اس کے ساتھ ہی تنقید عملی عقل کی اصول آخری تک دریافت ہو۔ عملی عقل سے علم اخلاق مراد لیا گیا تھا۔ تصور ذات کا کانٹ کے مقصد کیلئے بہت مناسب ثابت ہوا کانٹ کے نزدیک یہ تصور منطقی مقدمۂ علم کا ہے یعنی فلسفہ نظری

کا اسی پر موقوف ہے۔ اور ارادہ کی تعریف فلسفۂ عملی میں یہ کی گئی ہے کہ وہ ایک شے بذات خود ہے یعنے اُس کی حقیقت نفس الامری ہے جو ماورا اُن ہیچ در ہیچ آثار کے ہے جن سے انسان کی فطرت بنی ہوئی ہے۔ پس تصور ذات انا کانٹ کے فلسفہ کا کُل سرسبد ہے خواہ فلسفہ نظری ہو خواہ عملی۔ اس خصوصیت میں دونوں یکساں ہیں۔ شیلنگ (۱۷۷۵-۱۸۵۴) اور ہیگل دونوں کے پیش نظر یہی انجام تھا۔ یہ دونوں تجرید کے بالاتر مرتبہ تک گئے۔ شیلنگ نے مطلق عینیت (یا ہو ہویت) کو داخل کیا اُس کے نزدیک وہ سب سے اعلیٰ اصول جملہ فلسفیانہ علم کے لئے ہے۔ ہیگل نے اسی کے مطابق مطلق وجود یا صرف مطلق کو اپنے فلسفہ میں استعمال کیا مختصر بیان تاریخی مذکورۂ صدر سے واضح ہے کہ ان تینوں فلسفیوں کے نزدیک مابعد الطبیعت ایک ثانوی نتیجہ تھا نہ کہ اصل مقصود فلسفیانہ تحقیق کا۔ بلاشک ہیگل نے فکر اور وجود عقل اور حقیقت کے کلیتہً و جداگانہ میدان مانے ہیں اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے خاص مابعد الطبیعت کو اس اعتبار سے کہ وہ وجودی فطرت اشیا کا سائنس ہے۔ خارج کر دیا۔ اس زمانہ کا رجحان یہ ہے کہ متاخرین ہیگل کے فلسفہ کو محققانہ مابعد الطبیعت کو فلسفہ کے پایۂ اعتبار سے گر جانے کا ذمہ دار ٹھہراتے ہیں۔ یہ الزام تاریخ سے غیر منصفانہ قرار پاتا ہے۔ امر واقعی یہ ہے کہ ہیگل نے جو کام کیا ہے اس میں زمانۂ متاخر کی علمی تحقیقات کی روح موجود ہے ان کا منصوبہ یہ تھا کہ وہ اشیاء کو جس طرح وہ درحقیقت موجود ہیں استخراجی طریقہ سے اُس کی توجیہ اور توضیح کیجائے۔ اس کی نیت پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا البتہ جس طریقہ سے اس نے اپنی نیت کے موافق کام کیا اس پر اعتراض ممکن ہے ؏

۵۔ انگلستان میں مابعد الطبیعت کو کبھی قیام و ثبات نصیب نہیں ہوا انگریزی بالکل تجربی فلسفہ ہے۔ انگریز محققین کو کبھی سرسری طور سے بھی یہ خیال نہیں آیا کہ طبیعی فلسفہ اور نفسیات کو اخلاق کے ساتھ ضم کیا جائے اور اس طرح اُن مسائل تک رسائی کی جائے جو یورپ کے براعظم کے حصہ میں مابعد الطبیعت کے موضوع بحث کے لئے مخصوص ہیں انگریز فلسفہ کا مطالعہ اس طور سے کرتے ہیں گویا کہ وہ کوئی خاص علم ہے یا کم از کم وہ خاص (خصوصاً طبیعی) علوم کی ترقی کے لئے بکار آمد ہے۔ چند مستثنیات۔ برکلے (۱۶۸۵-۱۷۵۳) اور بعض اسکاٹلینڈ[1] کے حکما۔ قاعدہ عام کے ثبوت کے لئے کام آتے ہیں۔ مابعد الطبیعات کے متعلق جو رائے اختیار کی گئی ہے اس کی ہربرٹ اسپنسر نے تفصیلی طور سے حمایت

[1] مثلاً سر ولیم ہملٹن ۔ ۱۲

کی ہے اور اس بحث سے جو مذہب ملے ہوا وہ لاادریت کے نام سے مشہور ہوا۔ اسپنسر بھی وجود مطلق کو تسلیم کرتا ہے جو کانٹ کی شے بنفس خود، سے مطابقت رکھتا ہے جس طرح کانٹ نے شے بالذات، کو عالم شہود کے ماورا تجویز کیا ہے اسی طرح اسپنسر بھی وجود مطلق عالم شہود کے ماورا تسلیم کرتا ہے۔ اسپنسر کے نزدیک کل اضافات پر مشتمل ہے اس لئے وجود مطلق کو اُس نے بغیر کسی تعریف کے چھوڑ دیا۔ اس حد تک کہ اسپنسر نے وجود مطلق کے صفات سلبی کا بھی ذکر نہیں کیا جس سے کسی نہ کسی حد تک اُس کی ماہیت کا علم حاصل ہوتا۔
اس طبقہ کے محققین اکثر اثباتیئین کے نام سے مشہور ہیں۔ اثباتیت سے ابتداءً وہ فلسفہ مراد لی جاتی تھی جس کی تشریح کومیٹ اپنی کتاب کورس دی فلاسوفی پارٹو ۲ مجلد (۱۸۳۰۔ ۱۸۴۲) میں کی تھی۔ فلسفہ کے اس خیال سے خاص علوم کے مدوّن مجموعہ کے سوا اور کوئی مراد نہیں ہے۔ زمانۂ حال میں فلسفہ کے نام کا استعمال زیادہ تر وسیع معنی میں ہوتا ہے اور آج کل بھی ایسے فلاسفہ کی کمی نہیں ہے جن کو اثباتیئین کہنا مناسب ہوگا۔ خصوصیت اثباتی مسلک کی یہ ہے کہ وہ مابعد الطبیعت کو کلیتہً رد کرتے ہیں اور فلسفہ کو کلی علم کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں اور محض تجربہ ہی کو ماخذ علم ٹھہراتے ہیں اور صرف اسی کا معروض علم ہونا مانتے ہیں۔ لفظ کے اس معنی کے اعتبار سے ڈیوڈ ہیوم (۱۷۱۱۔ ۱۷۷۶) اثباتی تھا۔ ای لاس جس کی کتاب تصوریت اور اثباتیت پر (۳ جلدیں۔ ۱۸۷۹۔ ۱۸۸۴) ایک انتقادی اور تاریخی بیان اس فرق کا ہے جو فلسفیانہ خیالات کے دو بڑے شعبوں میں واقع ہے اس مصنف نے مذہب اثباتیت کی طلوع فجر کا زمانہ گذشتہ عہد قدیم یعنی پروٹاگورس کے زمانے سے لیا ہے۔ اور متاخرین اتباع کانٹ جو ہمارے زمانے میں موجود ہیں جن کے خاص نمایندے ایف اے لنج (۱۸۷۵) ایچہ کوہن لی نیسٹرپ کے لاموئز وغیرہم ہیں جو کانٹ کی انتقادی تعلیم پر اصرار کرتے ہیں انھوں نے مابعد الطبیعت کے بارے میں وہ انداز اختیار کیا ہے جس کی قریبی مشابہت اثباتیت سے نمایاں ہے۔
۶۔ ہم ان مختلف اور متضاد رایوں کے درمیان کوئی فیصلہ نہیں کر سکتے جبتک کہ ہم مابعد الطبیعات کے میدان کے حدود کو نہ دکھاویں۔ اگر ہم مابعد الطبیعت سے اس نظریہ کو سمجھتے ہیں جو ایسے عام تصورات کے متعلق ہے جو تصورات تجربی اساس (ف ۲-۴) کی تحقیق اور تعیین کے لئے کام میں لائے جاتے ہیں اور یہی اکثر کی رائے

ہے تو اس رائے پر کوئی اعتراض نہیں ہوسکتا اور اس کو علمی تحقیق قرار دیتے ہیں کوئی کلام نہیں ہوسکتا۔ ایسی جستجو کلیتہً امکانی تجربے کے حدود میں رہے گی یہ خود کائنات کے کسی منظر تک نہیں لے جاتی۔ ہم کو یقین ہے کہ ایسی مابعد الطبیعت ایپسیٹیولوجی یا علم العلم (معقولات عامہ) سے موسوم کرنا بہت ہی مناسب ہوگا۔ اور اس کو ہم آئندہ مفصلاً بیان کرینگے (ف ۵ ملاحظہ ہو) یہ تجربی اساس (یا معطیات[1]) کی تحقیق اور انکی تعیین ہے جو سائنس کے خاص مسائل سے ہے لہذا ہم اُس کو مابعد الطبیعت سے خارج کئے دیتے ہیں۔

پس مابعد الطبیعت کے لئے کچھ باقی نہیں رہتا اِلّا کائنات کے نظریہ کی کامل تلاش اور اس کے مواد کی فراہمی۔ رہا یہ امر کہ یہ جست جو ہم کو امکانی تجربے کی حدوں سے باہر لے جائیگی اس کے ثبوت کی کوئی حاجت نہیں ہے جو رخنے ہمارے علوم میں پڑے ہوئے ہیں وہ بالکل آشکارا ہیں۔ صرف مابعد الطبیعت کے اسی دوسرے مفہوم کے خلاف تنقید و لاادریت اثباتیت سے کوئی درست حجت لائی جاسکتی ہے۔ مگر اس مقام پر بھی ہم اس کو تسلیم نہیں کرسکتے کہ اُن کے حملے کلیتہً جائز ہوتے ہیں یا یہ کہ ایسے اعتراضات کانٹ کے فلسفہ سے موافقت رکھتے ہیں۔ کیونکہ اگر مابعد الطبیعت سے یقیناً نزاع کیا جاسکتا ہے اور اُس کو ہزیمت دی جاسکتی ہے تو اُسی کے حدود کے اندر صرف اسی صورت میں جبکہ مابعد الطبیعت کلی علمی صحت کا ادعا کرے۔ مابعد الطبیعت ایک ضروری احتیاج عقل انسانی کو پوری کرنے کے لئے ہے، یہ اپنے مقام پر ہمیشہ قائم رہیگی جب کائنات کے نظریہ کی ضرورت ہوگی مابعد الطبیعت ہی سے کام لیا جائیگا مذہب ایک دوسرا۔ بلکہ یہی صرف دوسرا ناظم ہے جو اسی قسم کی ضرورتوں کا کفیل ہوتا ہے۔ اگرچہ اُس سے ایک جامع نظر زندگی اور عالم کے باب میں نہیں مہیا ہوسکتی۔ وہ مقاصد جن سے مذہب کی پیدائش ہوتی ہے وہ بالکل عملی ہیں اس کا منصب یہ ہے کہ اخلاقی اعمال اور جد وجہد کے لئے ہمت افزائی کرتا ہے اور اخلاق کی بنیاد کو مضبوط اور مستحکم

---

[1] معطیات جمع معطیہ وہ تصدیق جو بطور اصول موضوعہ کسی علم کی بنیاد قائم کرنے کے لئے مان لی گئی ہو اس پر دلیل کی حاجت نہو۔ ۱۲ھ

رکھے۔ مگر وہ خیالات جن سے اس کا مقصد پورا ہوتا ہے وہ طبعاً علمی ترقی کے زیر اثر رہتے ہیں۔
لہذا یہ خواہش پیدا ہوتی ہے کہ علمی قوانین اور مذہبی اعتقادات کے عناصر میں جو غیر فانی ہیں اُن میں
موافقت اور مصالحت ہوتی رہے۔ اس مصالحت کی تفصیلیں وقتاً فوقتاً بدلتی رہتی ہیں کیونکہ جو
اصول موضوعۂ علوم میں ایک وقت قائم کئے جاتے ہیں وہ دوسری اوقات میں بدل جایا کرتے ہیں
لیکن یہ مصالحت ہمیشہ مابعد الطبیعت کے سپرد ہوا کرتی ہے۔ پس ہماری رائے میں مابعد الطبیعت
نظریۂ کائنات ہے جس کا کچھ حصہ عملی مقاصد پر مبنی ہے اور کچھ حصہ علمی تحقیقات کی درستی کی خواہش پر
تاکہ اس کے مواد میں کوئی ناموافقت نہ رہے۔ وہ پتھر جو خاص علوم سے دستیاب ہوتے ہیں علمی
تحقیقات کی کسی خاص منزل میں اس سے ایک پختہ وسیع عمارت کھڑی کی جاتی ہے وہ پتھر بطور
سامان عمارت کے کام میں لائے جاتے ہیں اس عمارت میں پتھر اپنے خاص اور مناسب مقام پر
نصب کیا جاتا ہے۔ اور ثانیاً اس علم میں ایسے علمی حاجات سے بھی بحث کی جاتی ہے جن سے
ہر نظریہ کی ابتدا ہوتی ہے اور علم کائنات کے مبادی کا تعین ہوتا ہے۔ پس مابعد الطبیعت نظام
علم (سائنس) ہے اس معنی سے کہ علمی معلومات ہی میں مابعد الطبیعی تحقیقات کی بنیاد شامل
ہے۔ اگرچہ مابعد الطبیعت علمی کمال کے رتبہ پر کبھی فائز نہیں ہو سکتا کہ دمثل اور علوم کے اس کی تدوین
ہو سکے اور اس میں کلیۃً صحیح قضایا ترتیب وار پائے جائیں۔ اور اس کی وجہ صرف یہ ہے
کہ علمی معلومات متواتر ترقی کرتے رہتے ہیں۔ اس لئے ایسے قضایا فراہم نہیں ہو سکتے جو
واقعات کی بنیاد پر باہم دگر دست وگریباں ہوں اور ہم اس پر مجبور ہوتے ہیں کہ مزید
تحقیقات سے جو قضایا باطل ہو گئے ہوں ان کی تکمیل ایسے مفروضات[1] سے جن کی صحت
غالباً ثابت ہو عمل میں آئے۔

[1] واقعات کی تحقیق سے علوم میں جو قضایا آج ترتیب دئے جاتے کل ان قضایا سے بعض غلط ہو جاتے ہیں
اس لئے پہلے جو تنظیم علم کی ہو چکی ہے وہ بدل جایا کرتی ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ مابعد الطبیعت کی تکمیل غیر ممکن ہے ۱۲ م

[2] ناظر کتاب کو چاہئیے کہ اس فصل کے مضمون کو وُنڈٹ کی اصلی عبارت سے مقابلہ کرے جو سسٹم در فلاسوفی
۱۸۸۹ء میں درج ہے وُنڈٹ نے اس کتاب میں یہ کوشش کی ہے کہ مابعد الطبیعت کا تجربہ کے حدود
سے تجاوز کرنا جائز ہو جائے وُنڈٹ کی یہ کوشش اس عمل درآمد کے مشابہ ہے جو
خاص علوم کے حدود کے اندر ہوا کرتی ہے ۱۲

۷۔ اگر ہم یہ دریافت کریں کہ عموماً نظریۂ کائنات کی ضرورت کے محسوس ہونے کی کیا وجوہ ہیں اور کون سے حالات اس کے مقتضی ہوتے ہیں کہ ایسا نظریہ کسی نہ کسی طرح پیدا کیا جائے۔ اس عام خواہش کی تسکین کے لئے خواہ کوئی طریقہ اختیار کیا گیا ہو مگر ہم کو ابتدائی حال میں چار وجوہ نظر آتے ہیں۔ (۱) سیاسی اور قانونی تعلقات میں بعض شکوک کا واقع ہونا۔ (۲) معاشرت کے حالات میں شکوک اور واقعات سے تشفی کا نہ ہونا۔ (۳) طبیعی طریق عمل کی صحت میں شکوک کا واقع ہونا اور انسان کے مقاصد کے لئے جو ذرائع اختیار کئے جاتے ہیں اُن کا یقینی نہ ہونا۔ (۴) اپنی باطنی حالات کا ناکافی تجربہ اور اپنے اوپر قابو رکھنے کے لئے جن امور کی ضرورت ہوتی ہے ان کا معلوم نہ ہونا یعنی جب کبھی ظاہری اور باطنی عالم جن میں ہر فرد انسان کو زندگی بسر کرنا ہے اس کی تشفی کے لئے کافی نہیں ہوتے اور اکثر چیزوں کو جیسا وہ چاہتا ہے ویسی نہیں ہوتیں تو ایک خواہش پیدا ہوتی ہے کہ اس حیات سے زیادہ کامل اور عمدہ حیات حاصل ہو اور ایسی کامل زندگی کی تصویر عالم کائنات کے جدید نظریہ کی مدد سے بخوبی کھینچی جاسکتی ہے ؛

اور بھی بعض اثرات میں جو علم مابعد الطبیعت کے پیدا ہونے اور اختیار کئے جانے کے باعث ہوتے ہیں۔ گاہ وبیگاہ مابعد الطبیعی روح کسی بستی پر حاوی ہو جایا کرتی ہے جس میں پہلے سے بعض وجوہ جن کا اوپر ذکر ہوا یا اسی قسم کے اور وجوہ اپنا اثر پھیلا چکے ہوتے ہیں یہ امور مابعد الطبیعت کے اثر کو اور بھی پختہ کر دیتے ہیں۔ ولف نے لائبنٹز کے نظریۂ کائنات کی ترتیب اور تدوین کی اور وہ ایسے زمانے میں جرمن قوم کے سامنے آئی جب کہ قوم عقلی اور وجدانی حیات کے اخذ اور قبول کرنے کے لئے آمادہ تھا بہت ہی مناسب تھا یہی راہ فعلیت کے مختلف صیغوں پر اس کا اثر پڑا۔ ولف کا حقیقت کا تصور محض اتفاقی اور مجمل اور پریشان تھا قیاس چاہتا ہے کہ ایسا تصور علم کی ترقی کا مانع ہو نہ کہ معین ہو یا اس پر علم کی بنا قائم کی جائے۔ اور اسی کے مطابق پڑتی ہے وہ اعلیٰ قدر و قیمت جو مصنف موصوف نے معقولی علم کے لئے (بشرطیکہ مشرح اور مصرح ہو) ٹھہرائی اور عقل اور سمجھ کو قابل قدر مانا ہے اس کی تطبیق معقولی فن سے ہوئی مدرسانہ آداب روزمرہ میں اور نزاکت اور صناعت کو کلیتہً ترجیح دینا۔ اسی سے یہ امر قابل استعجاب نہیں ہے کہ مدرسین عہد وسطیٰ کا مقام اُس کے فلسفی مسائل نے لے لیا۔ کارٹیس کا مذہب یونیورسٹیوں میں پھیلا اور منابر سے بطور

موعظہ کے سنا گیا اور اُسسے وہ اصول نکلے جن پر بچوں کے لئے کتابیں لکھی گئیں۔ اور علوم (الٰہیات اصول قانون اور طب) بھی پیچھے نہ رہے ان کی تحقیق اور مباحث ولف کے طریقے پر درست کیٔے گئے ولف نے جو حقائق دریافت کیٔے تھے اُن کی اشاعت کے لئے انجمنیں قائم ہوئیں حتی کہ عبارت آرائی پر بھی اس کا اثر پڑا گویا کہ یہ ایک ورزش نازک خیالی کی ذہن کی جودت کے لئے تھی جس کی تعلیم دیجا سکتی تھی اور وہ حاصل کیا جاتا تھا۔ مقابلہ کرو اس جمہوری شرکت کا فلسفیانہ نظریۂ کائنات کے ساتھ ہمارے زمانے کی روح میں حقیقت کے علم سے کسی تصریح کا ہونا ذخائر علمی کا مالامال اور وسیع ہونا مادی ترقیاں اور معاشرتی خوشحالی کے معیار کا بلند ہو جانا۔!

۸۔ تغیر انظار لے بلا شک ہمارے زمانے کے مابعد الطبیعت پر اپنے آثار کو مرتسم اور منقش کر دیا ہے۔ آہستہ آہستہ مگر یقیناً وہ تعلق جو درمیان عقل اور حقیقت کے ہے بدلتا رہا بالجملہ کانٹ عقل کو حقیقت پر ترجیح دیتا رہا اگرچہ اُس نے یہ مان لیا تھا کہ انسانی علم کی ترقی کے لئے ضرور ہے کہ حقیقت سے ابتدا کیجائے۔ لیکن ہیگل نے یہ تعلیم دی کہ تم کو اس امر پر نظر رکھنا چاہیئے کہ حقیقت اور عقل ایک دوسرے پر منطبق ہیں۔ یعنی حقیقت اور عقل دونوں نظریۂ کائنات میں ہم پلہ ہونا چاہتے ہیں۔ لوٹیز اس سے بھی آگے بڑھ گیا اُس نے صاف صاف کہدیا کہ حقیقت زیادہ مالامال ہے بہ نسبت ہمارے تعقل کے اور بالآخر ونڈٹ نے معروض تصور جو براہ راست ہمارے تجربے کا نتیجہ ہو اس کو اپنے مدونہ علم العلم (علم الادراک) کی بنیاد ہی نہیں ٹھرایا

۵۔ اپیس ٹی ما وجی یونانی ایپس ٹے بے بمعنی علم اور لوگس یعنے بحث سے مشتق ہے اس مرکب لفظ کا صحیح ترجمہ مبحث علم یا علمیات سے موسوم ہے۔ یا وہ علم یا شعبۂ علمی ہے جس میں علم کے مبدء ماہیت اور حدود سے بحث کیجاتی ہے۔ حدود سے مراد ہے انسانی علم کی انتہا ہمارا ذہن کہاں تک رسا ہے اور کہاں نارسا۔ کون سے مطالب کو ہم سمجھ سکتے ہیں اور وہ کون سے مفہوم ہیں جہاں تک پہونچنے سے انسان کی عقل قاصر ہے۔

اس علم کی یہ تعریف جو مشہور عام ہے وہ یہ ہے کہ یہ شعبۂ علمی اُس تعلق کو ظاہر کرتا ہے جو حقیقت اور علم میں ہے۔ علمیات کی تحقیق وتدقیق کی ابتدا ان شکوک اور اوہام سے ہوئی جو ہمارے طریق علم اور علمی نتایج کے معتبر اور صحیح ہونے پر کیٔے گئے تھے۔ پالسن کا قول ہے کہ مبحث علم ثانوی نتیجہ ہمارے

بلکہ غرض و غایت مابعد الطبیعی تحقیقات کی اشیار کی کنہ حقیقت کو قرار دیا - بلا شک اس

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ - تعقل کا ہے - فلسفہ کی ابتدا مابعد الطبیعات سے ہوتی ہے عالم کی صورت اور
مادہ کا سوال مبدء وجود کا مسئلہ فلسفہ کے اول مسائل سے ہیں اسی قبیل سے ہے نفس کا تعلق بدن سے
نفس کی ماہیت پر یہ جملہ مسائل فلسفہ کے عمدہ مسائل سے ہیں - ان جملہ امور پر خوض و فکر کرنے کے بعد
یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ علم کی ماہیت کیا ہے اور وہ ممکن ہے یا غیر ممکن -

مسائل علمی میں متعدد اختلافات پیدا ہوئے ہیں - اس لئے یہ خیال کرنا کچھ بعید نہیں ہے کہ
آیا انسان کے لئے علم کا حاصل ہونا ممکن بھی ہے یا نہیں ہے - علمیات کی ترقی اور تکمیل اس طرح ہوئی
کہ مابعد الطبیعی مسائل کو انتقادی نظر سے دیکھا اور اس پر محققانہ خوض کیا گیا - قدیم زمانہ میں سوفسطائی
اس علم کے موجد قرار دیئے جا سکتے ہیں - مبحث علم میں جو سوالات ہوتے ہیں ان کی واقعی ابتدا سوفسطائیوں
سے ہے - انھوں نے فلسفیانہ مطالب کی تنقیح مشککین کے انداز پر کی ان کے نزدیک واقعیت
اور صحت کا کوئی معیار ہی موجود نہیں ہے - افلاطون اور ارسطاطالیس نے اس مسئلہ پر فلسفیانہ
نظر کی کہ آیا واقعی کوئی معیار حقیقت کا موجود ہے یا نہیں اور سوفسطائیوں کی تردید کرکے علم کی بنیاد
حقیقت پر قائم کی - افلاطون اور ارسطاطالیس کی کتابوں میں یہ بحثیں موجود ہیں - کتاب تھیطیطس
(نام کتاب افلاطون بحث منطقی پر) میں یہ بحث چھیڑی گئی ہے کہ مواد علم کیا ہے اور نظام علمی کیونکر
قائم ہوا - یہاں دو فرقے پیدا ہو گئے ایک تو وہ جو صرف حواس کو مبدء علم قرار دیتے ہیں دوسرا
وہ فرقہ ہے جو عقل کو حس پر حاکم جانتا ہے اور جس نے محض محسوسات کو علمی تحقیق کے لئے ناقص بلکہ
بعض صورتوں میں گمراہ کن تصور کیا - یہ بحث اہل احساس اور اہل حقیقت سے تعلق رکھتی ہے -
جن کا دوسرا نام اہل تجربہ ہے اہل احساس اور وہ لوگ جو ماورائے احساس ایک عالم کو تجویز کرتے ہیں
یعنے اہل حقیقت - لیکن ایسے سوالات افلاطون اور ارسطاطالیس نے مابعد الطبیعی مسائل کے
ضمن میں درج کئے ہیں بلکہ خالص منطقی تحقیقات کے ضمن میں - مبحث علم کے مسائل ایک مستقل
علم کے انداز پر مشککین کے حملوں کے جواب میں مذکور ہوتے ہیں - مشککین نے حقیقت کے وجود
اور اس کے علم دونوں میں شبہات پیدا کئے ہیں - پس لازم ہوا کہ معیار حقیقت منقح ہو اس خدمت
کو حکمائے رواقیین و اتباع ابی قورس نے اپنے ذمے لیا - یہ کوشش اس مقصد سے عمل میں
آئی کہ ایک نظریۂ علم قرار پائے جو کہ علم مابعد الطبیعت کے مقدمے کے طور سے بکار آمد ہو

نے اس بات کے کہنے میں تامل نہیں کیا کہ عقلی تعین بعض حسیات کا یا حقیقت کے اجزاء مقومہ کا جن کا بیان خاص علوم میں ہے (اور زیادہ خصوصیت کے ساتھ علم طبعیات اور نفسیات، علم النفس ہی پر موقوف ہے وہ مصنوعی فرق ایسے نتیجوں پر پہنچاتا ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ - مسئلۂ ظنیت[۱] جس کو متاخرین اندمیہ نے تکمیل کو پہونچایا یہ لوگ بھی شککین سے تھے علمیات کا یہ نتیجہ ان کی کوششوں سے پیدا ہوا -

ہمارے عہد کے قریب علمیات کے بارے میں لوک کا وہ رسالہ لکھا گیا ہے جو خود بقول مصنف اُن مشکلات کے حل کرنے کے لئے لکھا گیا ہے جو مابعد الطبیعی مسائل کی بحث میں پیدا ہوتے ہیں۔ اس موقع پر لوک نے لکھا ہے کہ ہم نے علمی مباحث میں غلط راستہ اختیار کیا ہے۔ ہم کو لازم تھا کہ سب سے پہلے ہم اپنی قابلیت کو جانچیں اور یہ دیکھیں کہ ہم کن اشیاء کے سمجھنے کی لیاقت رکھتے ہیں (مکتوب ناظرین کے نام)۔ افتتاحی باب میں لوک اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ علمیات کو طے کرکے ایک نظریہ اختیار کرنا چاہیے تاکہ وہ مقدمہ ہو مابعد الطبیعی تحقیقات کا۔ لوک کا بیان ہے کہ ہنوز یہ مقدمہ طے نہ ہوا تھا کہ مجھے یہ شبہہ ہوا کہ ہم نے تحقیق کی ابتدا وہاں سے کی ہے جہاں سے نہ چاہیے تھی۔ انسان اپنی تحقیقات میں اپنی استعداد سے آگے چلے جاتے ہیں اور ٹھوکریں کھاتے ہیں اور بھٹکتے پھرتے ہیں اور کوئی مضبوط زمین علمی عمارت کے اٹھانے کے لئے نہیں ملتی۔ لہذا کوئی تعجب نہیں کہ اختلاف آرا پیدا ہو نئے نئے سوالات نکلیں اور خلط مبحث واقع ہو اسی کا انجام یہ ہوتا ہے کہ کوئی مسئلہ طے نہیں ہوتا اور بحثیں بڑھتے بڑھتے انجام کار کامل شککیت پختہ ہو جاتی ہے اگر ہم اپنی استعداد کا اندازہ کر لیتے تو حد مقدور سے آگے قدم ہی نہ اٹھاتے اور وہ میدان محدود ہو جاتا جس میں ہم عقل آرائی کر سکتے ہیں اور شکوک اور جہالت کی ظلمات سے محفوظ رہتے ہیں - مصنف

[۱] ظن وہ جو قریب یقین عادی کے ہو اگرچہ فلسفی یقین کے مرتبے پر نہ ہو۔ شک وہ ہے جہاں سلب و ایجاب دونوں کا پلہ برابر ہو اب یہ ایسا نہیں ہے۔ دونوں سے ہم کسی کو ترجیح نہیں دے سکتے وہم اقل مقدار ظن ہے شک کے قریب - ۱۲م

[۲] - جن اجزا سے کسی چیز کی حقیقت پیدا ہو وہ اجزاء مقومہ اس چیز کے کہے جاتے ہیں مثلاً اینٹیں چونا سرخی وغیرہ اجزاء مقومہ عمارت کے ہیں - ۱۲

جو محض تصوری ہیں نہ تحقیقی۔ اس مقام پر اس نے عقل اور حقیقت کی نسبت کو بالکل پلٹ دیا ہے۔ اور جو تبدیلی کی صحیح مساوات (یا موازات) اسطرح قائم ہوئی ہے کہ جمہور کے اندازہ سے وہ قدر و قیمت جو ایک کو حاصل تھی اس کو پلٹ کے دوسرے کو دیدیا ہے اور دوسرے کی قدر و قیمت پہلے کو۔

مابعد الطبیعی ادبیات کے تفصیلی بیان سے یہ مراد ہے کہ ہر عہد کے فلسفیانہ نظامات کا تفصیل وار بیان کیا جائے۔ ہم یہاں صرف دو مختصر رسالوں کا ذکر کرینگے جو مختلف نظروں سے تحریر ہوئے ہیں اور اس لئے وہ مابعد الطبیعی توضیحات کی کلی صحت کے سمجھانے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ ان میں سے ایک کے ڈوائی ٹرخ کی کتاب Grundzüge der Metaplysik (۱۸۸۵) ہے دوسری پی ڈیوسین کی تحریر ایلیمنٹس ڈر میٹافزک طبع ثانی (۱۸۹۰) ہے جس کا ترجمہ (۱۸۹۴) میں ہوا ہے وہ مصنف جس کا ذکر اولاً کیا گیا لوٹز کے اتباع سے تھا اور دوسرا شاپنہار کا تابع تھا

ف ۵۔ اپیس ٹی مولوجی۔ علم العلم بحث معقولات عامہ یا بحث علم اس اصطلاح کے وسیع تر معنی نظریہ یا مسئلہ علم کے ہیں یعنی وہ علم جس میں علم کے مادی اور صوری اصول سے بحث کرتے ہیں۔ تنگ تر مفہوم یہ ہے کہ وہ ایک مرادف ہے منطق کا یعنی علمی شعبہ ہے جس کو تعلق ہے مادی اصول علمیہ سے لفظ منطق بھی اکثر وسیع معنی میں مستعمل ہوا ہے جس میں کل مباحث علمی داخل ہے اور تنگ تر مفہوم کا وہ ہے صوری اصول علمی پر ہم دونوں اصطلاحوں کو ان کے محدود معنی میں استعمال کرینگے منطق اور علم العلم یعنی بحث علم دو علموں سے ایک کو دوسرے کا متمم سمجھینگے ان میں سے ایک عام مواد علمی سے بحث کرتا ہے اور

ؔ مواد علم سے مراد ہیں واقعات شلاً عالم متغیر ہے یہ ایک مادی قضیہ ہے یعنی ایک واقعہ کو بیان کرتا ہے اور اگر کہیں کہ ا ب ہے یہ صوری قضیہ ہوا اکی جگہ ہم کسی تصور کو رکھ سکتے ہیں اور ب کی جگہ کسی دوسرے تصور کو منطق کی اصطلاح میں ا موضوع اور ب محمول ہے پس ا ب ہے ایک منطقی قضیہ کی صورت کا بیان ہے اس کو یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایک علمی صورت ہے اور قضیہ عالم متغیر ہے مادی قضیہ ہے کیونکہ یہ ایک واقعہ کا اظہار ہے۔ ۱۲م

دوسرا علم عام صور علمیہ ہے۔ دونوں کو ملا کے وہ علم پیدا ہو جاتا ہے جس کو علم العلم یا مبحث (فکٹی کی اصطلاح میں ویس خافت سلیر ملاخطہ ہو ف ۲ و ۶)

اگلے زمانے میں مبحث علم کوئی جداگانہ علم نہ تھا۔ افلاطون نے مبحث علمی کی تحقیقات کو ڈایالکٹک یعنی علم مناظرہ میں داخل کیا تھا (ف ۳۔ باب اول ملاحظہ ہو) اور ہم اس مبحث کو ارسطاطالیس کی کتاب مابعد الطبیعت میں بھی پاتے ہیں (دفعہ ۴ باب اول دیکھو) لیکن کوئی خط فاصل درمیان علم العلم اور مابعد الطبیعات یا منطق کی بحثوں کے نہیں ہے۔ علم العلم کے مسائل قدیم فلسفہ میں وہ ہیں جن میں حقیقت اور علم کی کلی صحت سے بحث کی جاتی ہے۔ علم کی کلی صحت سے مراد وہی نفسیات جو مقابل ملفوظات کے ہیں قدیم فلسفہ میں ان مسائل کا کہیں سراغ نہیں ملتا جو جدید فلسفہ میں اس شد و مد کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ وہ تعلق جو درمیان موضوعی اور معروضی اجزاء علمیہ کے ہے معروض یعنی خارجی اشیا اور موضوع یعنی وہ ذات جو ان کا علم رکھتی ہے علم و ادراک میں ان کا دخل علم انسانی کے حدود کی تحقیق اور خالص تجربے کی ماہیت کا تعین ہے جدید فلسفہ میں ان امور کا بار بار ذکر آتا ہے۔

۲۔ انگریز فلسفی جان لوک درحقیقت موجد علم العلم اپسٹِمولوجی کا ہے اس فیلسوف نے مبحث علم کو ایک مستقل علم بنا دیا۔ اس کی اعلیٰ درجہ کی کتاب ایسے آن ہیومن انڈراسٹینڈنگ "(رسالہ انسانی عقل کے بیان میں) جو ۱۶۹۰ء میں شائع ہوئی یہ پہلی ترتیب وار تحقیقات ہے جس میں علم کی ابتدا اس کا یقینی ہونا اور اس کی ماہیت اور اس کی حدوں کا بیان ہے۔ لوک نے اس مبحث کو اس لئے اختیار کیا کہ اس کو تجربہ ہوا کہ مابعد الطبیعت فلسفۂ اخلاق اور مذہب کے معاملات میں اتفاق رائے ہرگز نہیں ہو سکتا لوک کے نزدیک علم کا مبدء خارجی اور داخلی ادراک میں ہے یعنی احساس اور تامل (غوض و نظر یا فکر) اور تصورات کی جامع تقسیم[۵] جو احساس اور فکر سے حاصل ہوتی ہو

---

[۴] موضوعی سے ذہنی اور معروضی سے خارجی مراد ہے ۱۲ م

[۵] جامع تقسیم سے فلسفہ میں ایسی تقسیم مراد ہے کہ قسموں کا مجموعہ تقسیم کے مساوی ہو اور ہر قسم جداگانہ تعریف رکھتی ہو۔ ۱۲ م۔

لوک نے ایک محدود تعداد ابتدائی اجزا کی دریافت کی اور یہ اجزا متعدد تعلقات اور ترتیبات سے ہمارے کامل علم کو پیدا کرتے ہیں۔ وہ فرق جو اولی اور ثانوی صفات میں طبیعی اجسام (جس کو گلیلی نے صاف صاف بیان کیا تھا اور گلیلی نے ذیمقراطیس سے اخذ کیا تھا) کے ہے ان میں سے بعض صفات اشیاء کے مستقل اور ضروری سمجھے جاتے ہیں اور بعض متغیر اور سریع الزوال اور ان کا وجود خود ہماری ترکیب آلی یعنی عضویات پر موقوف ہے۔ دوسرے الفاظ میں مسائۂ موضوعیت صفات حواس رنگ سُر مزے وغیرہ۔ لوک نے یہ امتیاز پیدا کرکے مبحث علمی میں اندرونی یعنی ذہنی اور بیرونی یعنی خارجی کا تضاد پیدا کر دیا۔

۳۔ یہ سمجھ میں آسکتا ہے کہ یہ پہلی کوشش مبحث علمی کو ایک مستقل علم بنانے کی تھی یا وصفیکہ ہابس بھی اس سے پیشتر ایک کتاب لکھ چکا تھا جس نے اس مقصد کی طرف ذہنوں کو متوجہ کر دیا تھا۔ وہ کما حقہ کامیاب نہوئی۔ لوک نے مثل اور فلاسفہ کے جنھوں نے اس عہد میں مبحث علم پر توجہ کی تھی یہ عجیب غلطی کی کہ نفسیاتی مطمح نظر کو لوک بھی مثل ان کے طبیعی اور اصلی سمجھا اور علم میں ہر معروضی جزو موثر کی معرفت کی بنیاد کو محض ظنی احتجاج پر قائم کیا مگر اس کی انتہا تک پہنچنے والی تحلیلات انسانی علم کے مواد کی اس کی منطقی معقولات (جوہر وضع واضافت وغیرہ) جو ارسطاطالیس کے معقولات عشر سے جنہیں این وکیف وغایت وغیرہ کی بحث ہے زیادہ سادگی رکھتے ہیں اور اُن سے ترتیب معروضات علمی کی بہتر ہو سکتی ہے اور بالآخر اس کی بحث علمی مدارج کے مرتبۂ یقین پر فائز ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اس تمام تحقیقات نے علم کی دائمی خدمت کی۔ اس کی تصنیف نے فلسفہ پر بڑا اثر کیا یہ امر اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ لائبنز نے اپنی کتاب نو دیوا ایسز سر لی انٹندی منٹ ہیومین (جس کی اشاعت لوک کی

ملہ یعنی جو صفات اجسام میں پائے جاتے ہیں ان میں سے بعض ایسے ہیں جو فی الحقیقت اجسام میں موجود نہیں ہیں بلکہ ہمارے حواس نے اُن کو پیدا کیا بالفاظ دیگر ذہن کا اختراع ہے۔

صہ ظنی احتجاج متقابل یقینی برہان کے ہے معقولی علوم میں ظنیات سے کام نہیں چلتا ہر مقدمۂ علمی برہانی اور قطعی ہونا چاہئیے۔ ۱۲م

وفات کی وجہ سے ملتوی ہوگئی اور من بعد وہ مصنف کے مرنے کے بعد ۱۷۶۵ء میں شایع ہوئی) یہ لوک کے نظریات کی واقعی تنقید ہے۔ لائبنز نے اس حملے پر خاص توجہ کی ہے جو لوک نے پیدائشی تصورات[1] پر کیا ہے جس پر لوک نے اپنی کتاب کے پہلے مقالہ کو منحصر کیا ہے۔ لوک نے ایک قدیم مقولہ کو بطور اصول موضوعہ کے اختیار کیا ہے۔ اس مقولے کا مفہوم یہ ہے کوئی چیز عقل میں نہیں ہے جو پہلے حس میں نہ تھی لائبنز نے اس پر یہ بڑھا دیا ہے مگر عقل خود جس میں داخل نہیں ہے۔ ہمکو یاد رکھنا چاہیئے کہ سوائے انگلستان کے کل براعظم یورپ کے اس عہد کے فلسفہ میں کل صحت علم کی ذہن کے پیدائشی عطیہ پر موقوف مانی گئی ہے۔ جسکی وہبی جودت کے وجود کا یقین ہم کو بصیرت سے حاصل ہوتا ہے اور وہبی جودت کے مقابلہ میں تجربی تعلیمات امکانی قدر و قیمت رکھتے ہیں یا زیادہ سے زیادہ یہ کہ ان کا وجود مظنون ہے نہ کہ قطعی اور یقینی (یہ مرتبہ صرف عقلیات کو حاصل ہے) (دیکھو ف ۴ و ۷)

۴- یہ تصور کانٹ کے خیال پر حاوی تھا جس نے لوک کے بعد مبحث علم کے علم بنانے میں سب سے زیادہ کام کیا۔ علمی بنیاد اس مبحث کی قائم کی ڈیوڈ ہیوم کی تنقیدی تخمینوں کا اس پر اثر پڑا ہوا تھا اُسی کی تحریک سے وہ تحکمی یا معلمانہ انداز کے خواب غفلت سے چونک پڑا کانٹ نے اس مبحث کی توضیح پر رسالے تحریر کئے اس واقعہ میں اس کے نزدیک تنازع کی گنجائش ہی نہ تھی جسطرح کلیتاً صحیح اور تحقیقی علم ریاضیات کا اور علم طبیعیات کے اس شعبہ کا ہے جس کی بنیاد ریاضیات پر موقوف ہے اسی ضرورت[2] کے اور اصول بھی موجود ہیں۔ اس تحقیقات سے وہ اس مسئلہ پر پہنچ گیا کہ عقلی اصول یا اولیات محسوسات کے علم میں اور معقولات میں موجود ہیں۔ مکان اور زمان کل ادراک کی صورتیں ہیں جو ذہن میں ودیعت کے طور پر مہیا ہیں اور ان صورتوں سے صحیح علم العدد اور علم المکان ممکن ہے۔ اسی طرح بارہ مقولے (جو کانٹ کے تجویز کئے ہوئے ہیں) جو ابتدا سے ہماری عقل کے قبضۂ قدرت میں ہیں۔ ان مقولات سے ہم میں یہ صلاحیت پیدا ہوئی کہ ہم علم طبیعی کے بنیادی قضایا کو مادۂ تغیر اور یکساں تعلق آثار فطرت کے باب میں ضروری

---

[1] بعض حکما کا یہ مذہب ہے کہ انسان کو بعض تصورات مبدء فطرت سے عطا ہوتے ہیں جن کی بنیاد محسوسات میں نہیں ہے ان کو پیدائشی تصورات کہتے ہیں۔

[2] ضرورت سے مراد ہے منطقی جہت ضرورت جو ان تین جہتوں سے ہے جن کو منطقی قضایا میں استعمال

ضابطوں میں بیان کر سکیں۔ پس یہ اولیت (جو خود کانٹ کی تصنیفات میں پیدائشی ذہنی صفات کا انداز رکھتی ہے۔ اگرچہ متاخرین اتباع کانٹ کے جو جدید کانٹی کہے جاتے ہیں انھوں نے زیادہ تر صحت کا لحاظ کیا ہے۔ اور ان اولیات کو علم کا مقدمہ قرار دیا ہے مگر ایسا مقدمہ جو تجربہ سے مستغنی ہے۔ یہ اولیات ضرورت اور یکسانی (جسکو اصطلاحاً استصحاب کہتے ہیں) کی اصل ہے لیکن اولیات کے عناصر بذات خود ہمکو علم نہیں دے سکتے محض اولیات سے علوم کا پیدا ہونا محال ہے) وہ اسی صورتیں مفید ہو سکتے ہیں جبکہ تجربے سے مواد لیا جائے۔ لہٰذا ان کو تجربہ کے ماوراء استعمال کرنا یعنے اس چیز میں جو ماوراء طبیعت ہے کچھ مفید نہیں ہے (دیکھو ف ۲۴) وہ تصانیف جس میں کانٹ نے مبحث علم کے متعلق اپنی رائے کو ظاہر کیا ہے۔ وہ کتابیں کریٹیک در زین ونزنفٹ (۱۷۸۱) اور پرولگومنا زو اینر جیدن کنفتگن میتافزک (۱۷۸۳) ہیں!

۵۔ کانٹ کے بعد ہی جو لوگ ہوئے ان کی تحریرات میں مبحث علم کے مختلف نام لئے گئے ہیں ہم نے فکٹی کی اصطلاح Wissenschaftslehre علم العلوم (ف ۵ اول دیکھو)۔ اس تعلیم کی توجیہ میں فکٹ مقررہ مابعد الطبیعی نتائج پر پہنچتا ہے اس اصول کے متعلق جو نظم عالم کی تہ میں ہے اور مبحث علم سے بہت دور ہو جاتا ہے۔ شیلنگ کے فلسفے کے بارے میں بھی یہی قول درست ہے جس کو وہ فلسفۂ عینیت کہتا ہے یہی مقولہ ہیگل کی منطق اور ہربرٹ کی مابعد الطبیعات نیز اور شاپنہار کے نظام فلسفہ میں بھی اصل اصول ہے۔ لیکن ان میں سے کسی مصنف نے بھی مبحث علم کے حدود کی تنقیح نہیں کی۔ اس صدی کے چھٹے عشرہ (یعنے ۶۰ برس کے بعد) جرمن کے فلاسفہ میں یہ اعتقاد پیدا ہوا کہ مبحث علم کے منقح اصول سے فلسفہ کی بنیاد عمومی پیدا ہو سکتی ہے اور خاص علوم کی تحقیقات کے استدلال کا قابل اعتماد معیار نکل سکتا ہے۔ مادیت کا مابعد الطبیعی مسلمہ کہ مادہ ہی اصل تمام چیزوں کی ہے (دیکھو ف ۱۶) اس موقع پر کانٹ کے فلسفہ کی جانب رجوع ہوا جو اعتقاد مذکورہ بالا کے ساتھ ہی پیدا ہوا تھا ہیگل کا بحثی فلسفہ تجربی تعلیم کے نیچے دب کے ریزہ ریزہ ہوگیا اور یہ احتیاطی جدید فلسفہ اور فلسفیانہ علم آہستہ آہستہ اپنے کھوئے ہوئے مرتبہ کو پھر حاصل کرنے لگا۔ آج ہر فلسفی سے سب سے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ کرتے یعنے امکان اطلاق ۔ ضرورت اس بحث کو منطق قضایائے موجہ میں دیکھو ۱۲

پہلے یہ چاہا جاتا ہے کہ وہ مبحث علم سے کماحقہ آگاہ ہو اور یہ رجحان بہت ہی قوی ہو گیا کہ یہ درحقیقت فلسفہ کے مساوی ہے۔ اس حد تک کم از کم جس حد تک فلسفہ علمی اہمیت کا مدعی ہو مبحث علم نے فلسفہ کی حد سے بھی تجاوز کیا ہے۔ بڑے بڑے لوگوں نے مثل ہلموز، فک اخ وغیرہم کے مبحث علم کے اُن مسائل کے جواب دینے کی کوشش کی جو اُن کے خاص علوم کی پشتی پر ہیں۔ چنانچہ پروٹسٹنٹ مذہب کی الٰہیات میں خصوصًا Ritschl فرقہ یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ مذہب مسیحی کے اعتقادات کی توضیح مابعد الطبیعت پر موقوف نہیں ہے بلکہ کانٹ یا لوٹز کے مبحث علم پر مبنی ہے۔

۲۔ اسمیں کوئی شبہہ نہیں کہ مبحث علمی کا ایسا ہی بلند مرتبہ ہے جسکا ذکر ہوا ہے لیکن اس علم کے موضوع بحث کے بارے میں تعداد آرا کو دیکھتے ہوئے ہم کو اس کی ضرورت ہوئی کہ ہم حتی الامکان اس کے حیز کو محدود کر دیں اور اس کو بخوبی تحقیق کر لیں کہ اس علم کے استعمال کا کیا محل و موقع ہونا چاہیے۔ اگر لفظ علم سے علم کی تحصیل یا جاننا مراد لیتے ہیں یعنے عمل یا وہ طریقے جو علم تک پہونچاتے ہیں تو یقینًا مبحث علم ایک شعبہ علم النفس کا ہو جائیگا۔ کیونکہ ان فعلیتوں (کوششوں) میں ضمنًا نفسی افعال کے سوا اور کچھ مقصود نہیں ہے۔ ہاں ہم اکثر سنا کرتے ہیں نفسیات علم ہے۔ جس کے موضوعی مادہ میں وہ شعوری طریقے ہیں جو اکتساب علم میں شامل ہیں۔ احساس ادراک حفظ اور خیال توجہ اور تعقل یا فکر وغیرہ قدیم علم نفس میں اصطلاح قوت معرفت اسی مفہوم سے داخل تھی جس میں اعلیٰ اور ادنی قوائے علمیہ کا امتیاز کیا گیا تھا مطمح نظر جس سے ان سب طریقوں پر نظر کیجاتی ہے وہ مقصد ہے جو ان قوتوں سے پورا ہوتا یا جس کے پورا کرنے کے قابل یہ قوتیں سمجھی جاتی ہیں ان نفسی افعال کی ماہیت کیا ہونا چاہئے۔ یہ سوال اس طرح پیدا ہوتا ہے۔ وہ کیا ہے جو علم تک پہونچاتا ہے جس نے پہونچایا اور پہونچا سکتا ہے؟ مقصدی نظر جو قدیم علم نفس کی خصوصیت ہے وہ علم کی تنفسیات کو ایک عملی علم ٹھہراتی ہے مبحث علم کی اگر یہ تعریف کیجائے تو وہ ایک شعبہ عملی علم نفس کا ٹھہرے گا۔ ہم یہی رجحان بعض عہد جدید کے ناموں میں پاتے ہیں جو نفسی طرق عمل کے لئے تجویز ہوئے ہیں یہ فقرے ”وزن کا احساس“ ”مزاحمت کا احساس حرکت کا احساس“ اُن بسیط صفات حسیہ پر دلالت کرتے ہیں۔ جن سے ایک وزنی ساکن یا متحرک شئے کا

تصور پیدا ہوتا ہے۔

ع۔ اگر مبحث علم (علمیات) علم نفس کے ایک شعبے کے سوا اور کچھ نہ ہوتا تو (۱) یہ اُن تمام تعلیمات کا جن کا کوئی مخصوص موضوع ہو مقدمہ نہ ہو سکتا۔ بلکہ علم نفس خود اس پر مقدم ہوتا (۲) نیز اس تعریف کی بنا پر یہ بھی من جملہ دوسرے خاص علوم کے ایک علم ہوتا۔ کیونکہ تجربی علم نفس جو اس کی بنیاد ہے ایک خاص علم ہو ہی چکا ہے (دیکھو ف ۸ و ۹) (۳) اس کو کوئی تعلق اُن اہم سوالات سے نہ ہوتا جیسے صحت اور انسانی علم کے حدود کیونکہ عملی علم نفس سے امکانی علم کی وسعت اور اس کی قدر و قیمت کے مشخص کرنے میں کچھ مدد نہ مل سکتی۔ (۴) بالآخر ان وجوہ سے اس علم میں یہ قابلیت نہ پیدا ہوتی کہ یہ اپنے مشکل مسائل جیسے امتیاز مابین موضوع و معروض یا علیت کا مسئلہ یا تدریجی تکمیل وغیرہ کے مسئلہ کی تحقیق حقیقت کی جہت سے اپنے ذمہ لیتا۔ جو کچھ اس علم سے ہو سکتا وہ صرف اس قدر ہوتا کہ یہ علمی تحقیق یا اکتساب علم کا راستہ دکھا دیتا خاص اشخاص کے ذہن میں کلیت اور عموم کے ثبوت سے یہ عاری ہوتا پھر نہ یہ علمی مرتبہ پر فلسفہ کے فائز ہوتا اور نہ عمومی فلسفیانہ تعلیمات میں اس کو دخل ہوتا۔ پس بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علمیات (مبحث علم) کو باعتبار ایک فن خاص نظریۂ علم نہ سمجھنا چاہیے۔

دوسرے معنے جو ہم اس اصطلاح کو عطا کر سکتے ہیں وہ یہ ہیں کہ ہم اس کو اکتساب علم کا ماحصل تصور کریں اور علم کا مرتبہ بخشیں جس میں خود علم سے بحیثیت مکسوب ہونے کے بحث ہوتی ہے۔ پھر بھی یہ خطرہ باقی رہے گا کہ منطق سے اور بعض مخصوص علوم سے یہ بھڑ جائیگا اور خلط مبحث واقع ہوگا ہم منطق کا امتیاز معقولات عامہ یا مبحث علم سے اس طرح کر سکتے ہیں کہ منطق کا تعلق محض صور علمیہ سے رکھیں یعنے وہ اصول جو صورت علمی سے تعلق رکھتے ہیں نہ کہ مادہ سے۔ مواد علمی سے ہر ایک کو ایک خاص علم کا موضوع تصور کریں اب صرف علمیات (مبحث علم) باقی رہا اس کو تعلق رہے گا کلیات مواد سے۔ اس تعلیم یعنے مبحث علم میں ایسے تصورات سے بحث ہوگی جو جامعیت اور وسعت کے ساتھ مختلف علوم مخصوصہ میں بکار آمد ہوتے ہیں اور اسی جہت سے وہ علوم منطق کے مقدمات ہوگئے ہیں اور یہ جامع اور وسیع تصورات کسی خاص علم کے موضوع بحث نہیں ہیں اور نہ کسی خاص علم کے حدود میں اُن سے

بحث ہوسکتی ہے ۔

۸ علمیات۔ باعتبار ایک علم کے مخصوص واقعات سے بحث نہیں کرتا اور نہ اُن تصورات سے جو زیادہ کلیت رکھتے ہیں اور اُن کی بحث ایسے علم کی محدود تحقیقات سے متعلق ہے بلکہ علمیات (معقولات عامہ یا مبحث علمی) میں علم کے اس کلی مواد سے بحث ہوتی ہے جو کسی قید سے مقید اور کسی شرط سے مشروط نہیں ہیں۔ اُن کا استعمال مطلقاً جملہ علوم میں مشترک ہے یا مخصوص علوم کے بڑے مجموعوں میں وہ عموماً اور اشتراکاً داخل ہیں۔ ناظرین اس کو اس طرح خوب سمجھیں گے اگر ہم ان کے کلی مفاہیم کی ایک فہرست یہاں درج کردیں۔

(۱) پہلا کام (علمیات) کا یہ ہوگا کہ اس میں فقرۂ مواد علم کی نہایت عام اعتبار سے تعریف کیجائے ۔ امکان علم کے مسئلہ کی جانچ کیجائے۔ کیونکہ یہ جانچ خاص اہمیت رکھتی ہے مسئلہ حدود علم سے (یعنے انسانی علم کی رسائی کہاں تک ہے) یہ حدود متقبولہ جمہور رہیں اور اکثر علمی بحث کے اثنا میں ان کا مذکور ہوا کرتا ہے۔ اسی کیساتھ قریبی تعلق ہے (ا) اس اعتبار سے جو ماورا تجربہ اور مابین تجربہ میں ہے یعنی وہ تصورات جو تجربے کے حدود سے خارج اور اس کے ماورا ہیں اور وہ تصورات جو تجربے میں داخل اور اس کے حدود کے اندر ہیں (ب) وہ تقابل جو اولیات اور ثانویات میں ہے۔ وہ کیا ہے جو انسانی علم میں تجربے سے بے نیاز ہے اور وہ جو تجربے پر موقوف ہے۔ (ج) وجوب یا جبر کی شرطیں کیا ہیں اور کلی صحت بیان سے کیا مراد ہے۔ یعنے اُس مواد علمی کی ماہیت کیا ہے جن سے یہ بیانات ممکن ہوں وغیرہ وغیرہ (۲) مبحث علمی علمیات میں مواد علمی کی جانچ کی جائیگی۔ اس تقسیم سے کہ جو فرق موضوعی اور معروضی میں ہے۔ (یعنے مواد علمی سے کچھ تو ایسا ہے جس کا مبدء ذہن انسان ہے۔ اور کچھ ایسا ہے جو خارج یا حقیقت اشیاء خارجیہ سے لیا گیا ہے۔ اس تقسیم کی وسعت یہاں تک پہونچی کہ دو بڑے شعبے علم کے ایک دوسرے سے جدا ہوگئے علوم طبیعیہ اور نفسیات۔ جس کو تعلق تھا ذہن سے وہ علم نفس کے حصہ میں آیا اور جس کو تعلق تھا خارج سے علوم طبیعیہ کے ذمے لگا دیا گیا۔ یہ ظاہر ہے کہ یہ جانچ نفسانی علمیات سے نہیں ہوسکتی اور اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ وہ فرقہ جو موضوعی تصوریت کا حامی ہے اور جس نے نفسی مطمح نظر کو اختیار کیا ہے اور ہر اساس علمی کو ذات عالم

(ذہن یا نفس انسان) کا ایک تصور سمجھتا ہے۔ (دیکھو ف ۲۶ - ۱ اس نے اس مسئلہ کے حل کی راہ کو مسدود کر دیا ہے۔ (۳) تیسرے یہ کہ علمیات میں علم کی اس تقسیم پر بھی غور ہونا چاہئے جو پہلی تقسیم سے باعتبار بنیادی ہونے کے کچھ کم نہیں ہے۔ یعنے صوری اور مادی اجزاء علم۔ (۴) چوتھا مسئلہ جو علمیات مبحث علم سے متعلق ہے وہ تحقیق وجود (ہونے) اور حدوث (ہو جانے) کی ہے حدوث (یا ہو جانے) سے تغیر مراد ہے اور علم کی خاص صورتوں سے ایک صورت تدریجی تکمیل ہے۔ علاوہ ان مسائل کے جو منطقی مقدمات مخصوص علوم کے ہیں۔ علمیات کو اور تصورات سے بھی بحث کرنا ہے جو گذشتہ تصورات کی سی عمومیت تو نہیں رکھتے مگر چند علوم میں مشترک پائے جاتے ہیں (۵) اس عنوان کے تحت میں داخل ہیں تصورات مادہ (میٹر) قوت (فورس) توانائی (انرجی) زندگی ذہن اور وہ تعلق جو نفسی اور طبیعی طرق عمل میں ہے وغیرہ۔ عام قاعدہ یہ ہے کہ ان خاص مسئلوں سے فلسفہ کی خاص خاص تعلیمات میں بحث کی جاتی ہے جیسے فلسفہ طبیعی یا علم نفس۔

۹۔ اس امر پر دلیل بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ جو تعریف علمیات کی ہم نے کی ہے۔ اُس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مبحث علم ایک علم کی حیثیت سے فلسفیانہ علوم کی بنیاد ہے۔ بلکہ ہم کو اس موقع پر ایک لمحہ کے لئے توقف کر کے یہ دیکھنا چاہئیے کہ اس تعریف سے وہ مشکل بالکل نابود ہو جاتی ہے جس پر مناظرانہ مطمح نظر سے اصرار کیا جاتا ہے کہ علمیات کوئی جداگانہ تعلیم نہیں ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قدر و قیمت اور صحت علم کی کیونکر دریافت ہو سکتی ہے جبکہ ہم مجبور ہیں کہ جاننے والے ذہن کو اس کے دریافت کرنے کے لئے کام میں لائیں۔ اگر اس اخیر صورت میں ہم صحت علم کی مان لیں تو یہ ظاہر ہے کہ پھر صحت علم کی تحقیق کی کیا ضرورت رہے گی۔ اگر ہم تسلیم نہ کریں تو پھر ہمارے پاس کونسا معیار ہے جس سے صحت یا عدم صحت پر حکم کر سکیں۔ پس یہ استدلال بداہتہً علمیات کے تصور کے خلاف ہے اس حیثیت سے کہ وہ ایک نظریہ جانچ

لف۔ تعریف تو یہ ہے کہ 'علمیات' کی ماہیت میں علم کی صحت یا عدم صحت سے بحث کرتے ہیں۔ جبکہ علم کی صحت پہلے ہی سے مانی ہوئی ہے تو پھر اس مبحث کی کیا ضرورت رہتی ہے۔ علم کی صحت کو

کا ہے۔ اس کی قوت باقی نہیں رہتی جبکہ اس کی مخالفت میں اپنی تعریف کے لائیں۔ اس اعتبار سے کہ علمیات کی عمارت ایک علم کی حیثیت رکھتی ہے جس علم کے کلی اور اعم مواد سے بحث کرتے ہیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مبحث علمیات علم مشکل ترین مباحث سے فلسفہ کے ہے۔ ان مسائل کے سمجھنے کے لئے حد درجہ کی تجرید ذہن درکار ہے۔ یہ مسائل موقوف ہیں تفرد یعنے خاص علموں کی ترقی پر جس سے مواد علم پر بہت اثر پڑتا ہے۔ مبحث علم کا یہ بھی اقتضا ہے کہ تمام علمی شعبوں کی حیثیت موجودہ پر اطلاع ہو بلکہ اس سے طبیعت مانوس ہو چکی ہو۔ اس کے ماورا نفسانی قانون کے عمل سے جو قانون علم کی صحت کلی سے تعلق رکھتا ہے۔ جس کی زیادہ بحث اس مقام پر نہیں ہو سکتی ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سب سے اعم تصورات جنکو جمہور عقلا کے فلسفیانہ غور و خوض نے پہلے پہل ایجاد کیا ہے جب وہ علمیات کی بحث پر آئیں گے تو نغوی مشکلات کا بھی خطرہ درپیش ہوگا۔ اس لئے کہ مابعد الطبیعی نظریات اور اعتقادات کے ساتھ اُن کا لزوم ہو چکا ہے۔ گو کہ یہ علم یعنے معقولات عامہ یا علمیات اپنے اصول کے اعتبار سے یہ صلاحیت رکھتا ہے کہ ضرورت اور کلی صحت اس کے مبحوث عنہ مسائل کی اسی طرح طے ہو جائے جس طرح دوسرے علوم میں ہوتا ہے۔ پھر بھی اور مشکلیں ہیں جن سے مڈبھیڑ ہونے والی ہے۔ یہ مشکلیں اس واقعہ کو واضح کر دیں گی کہ علمیات عقلے تضاد سے فلسفہ میں اب بھی کام پڑتا ہے اور حیثیت مجموعی سے اس علم کے تتبع اور مطالعہ کے مفہوم کی نسبت یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ بالکل صاف اور واضح ہو گیا ہے اور اس کا تعین منقح ہو چکا ہے۔ ہم کو دیکھنا چاہئے کہ خاص علوم میں بھی وہ نظریات جو سب اعم ہیں اُنکا تصور ایسا واضح نہیں ہوا ہے کہ اُن کے بارے میں بحث اور تنازع نہو اور رائیں مختلف نہوں (یعنے علمی مطالب ایسے واضح نہیں ہیں کہ اُنکو جمہور عقلا

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ہم علم سے ہی جانچتے ہیں یہ صریحی دور ہے۔ مصنف نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ اعتراض اس صورت میں چسپاں ہو سکتا ہے۔ جب کہ ہم جاننے کے فعل سے جو نفس انسانی کا طبیعی وظیفہ ہے بحث کریں۔ ہمارا موضوع بحث مواد علم ہے نہ کہ وہ فعل جس کو علم کہتے ہیں اب یہ مشکل باقی نہ رہی۔

بغیر چون وچرا کے تسلیم کرلیں اور کسی قسم کا تنازع اور اختلاف آرا نہ واقع ہو۔)

۱۰۔ لفظ منطق کے مختلف استعمال سے علمیات (معقولات عامہ) کی توجیہات کو اکثر منطق کے عنوان اور منطق کی کتابوں میں داخل کر لیتے ہیں۔ اور اس کے ساتھ ہی وہ مسائل بھی ہیں جو خصوصیت کے ساتھ منطق سے تعلق رکھتے ہیں۔ پس ہم یہاں صرف اُن متاخرین کا نام لیں گے جنھوں نے علمیات عامہ کو اپنی منطق کی کتابوں میں جگہ دی ہے۔ شوپی لوٹزے ونڈت Schuppe Lotze Wundt ان کتابوں کا ذکر فٹ میں درج ہوگا۔ ہم یہاں اُن رسائل کی فہرست دیتے ہیں جو خاص (معقولات عامہ) علمیات کی بحث میں ہیں۔

ایچ کوہن کانٹس تھیوری در ایرفا سرنگ H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung طبع ثانی ۱۸۸۵ (جو خاص کتاب علمیات پر ہے جس کا تعلق کانٹ کے مقلدین سے ہے۔ اے ریہل کی تصنیف در فلاسوفی کرٹسیزم Der philosophische, Kritizismus Rihel جلدیں ۳ حصے ۱۸۷۶ ۱۸۸۷ (پہلی جلد میں تاریخی بیان ہے جس کی ابتدا لوک Locke سے کی گئی ہے) آر ون شوبرٹ سولڈرن گرنڈ لاگن اینر ارکن نس تھیوری (۱۸۸۴)

R. Von Schubert-Soldern Grundlgen einer Erkenntniss-theorie

جے۔ ول کلٹ ایرفاہرنگ آنڈ دین کن (۱۸۸۵) آر اوینیریس کرٹیک ڈر ائین J. Volket, Erfahrung und Denken

R. Avenarius Kritik der reinen, Erfahrung. ایرفاہرنگ ۲ جلدیں (۱۸۸۸-۱۸۹۰) جی ہے مانس ڈائی گیسٹر انڈ ایلیمنٹی ڈیس ویس شافٹ تھینس ڈیکنس ۲ جلدیں G. Heymans. Die Gesetze und Elemente des Wissenschaftlichen ۱۸۹۰-۱۸۹۴ (اس کے ساتھ ایک مختصر بیان سادی منطق کا بھی ہے) ایف ایرہاروت میٹافزک اول آئی ارکن ٹنیس تھیوری ۱۸۹۴ F. Erhardt Metaphysik I Erkenntniss theorie اس میں وہی رائے اختیار کی گئی ہے جو کانٹ کی ہے مکان اور زمان کے اولی اور بدیہی ہونے کی بحث کے متعلق ہے) ایل بسی فلاسوفی انڈ ایس کرٹیتنی سی

L. Busse Philosophe und Erkenntniss theorie تھیوری ۱۸۹۴ اس میں ایک انتقادی بحث علمیات کے مختلف رجحانات کی ہے خصوصاً علم مابعد الطبیعت کے امکان کے متعلق اور ان مباحث کے ساتھ ہی ایک مختصر نظام فلسفہ کا بیان کیا ہے۔ ایل ٹی ہابس ہوس دی تھیوری آف نالج یعنی نظریہ علم L. T. Hobhouse the Theory of Knowledge (۱۸۹۶) علمیات (بحث علم) کی تاریخ لکھنے کی شدید ضرورت ہے مگر ابھی تک اس کی تصنیف ملتوی رہی ہے۔

ف۔ منطق

۱۔ منطق کی یہ تعریف کہ وہ علم کے صوری اصول کا بیان ہے۔ ارسطاطالیس کی تحریر کی ہوئی ہے۔ یہ سچ ہے کہ اس سے پیشتر کے زمانے میں بھی بعض تحریریں اس علم کے متعلق پائی جاتی ہیں جن سے اس علم کی پیش بینی ہوتی ہے۔ افلاطون کے اکثر مکالمات میں خصوصیت کے ساتھ تصورات کے پیدا ہونے کی بحث تعریف کا ذکر یعنے حد منطقی کا بیان اور استخراجی طریق عمل کی بحثیں موجود ہیں۔ لیکن ارسطاطالیس کے زمانے تک منطق ایک مستقل تعلیم کے مرتبے پر فائز نہیں ہوا تھا اور نہ اس کی تقسیم مرتب ہوئی تھی۔ نظریۂ استدلال اور ثبوت کو ارسطاطالیس تحلیلات یعنے انالوطیقی سے موسوم کرتا ہے۔ تحلیلات اولی میں استدلال کی بحث ہے اور تحلیلات آخری میں ثبوت اور تحدید اور تقسیم اور استقرائی طریق عمل کا بیان ہے۔ نظریۂ استدلال ناظرانہ جس میں ظنیات سے استدلال کیا جاتا ہے اس کو طوبیقی کہتا ہے۔ مقالہ پیری ارمینیاس میں قضیہ اور تصدیق یا حکم کی بحث ہے۔ اور مقالہ پیری کیٹی گوریان (قاطیغوریاس) یعنے مقولات عشر کا بیان ہے (اگرچہ اس مقالہ کی تصنیف میں شک ہے کہ وہ حکیم موصوف کی تصنیف ہے یا نہیں) قاطیغوریاس کے مقالہ میں اساسی تصورات کی بحث ہے۔ ارسطاطالیس کی تصنیفات کے تدوین کرنے والوں اور شرح لکھنے والوں نے اس کے مقالوں کو ان ناموں سے نامزد کیا ہے اور کل مجموعہ کو ارگنس (ارغنون) یعنے آلہ اور جس علم کی اس میں بحث ہے اس کو لاجک یعنے منطق کہا ہے (یہ نام ارسطو نے نہیں ایجاد کئے) ارسطاطالیس نے صرف اصطلاح تحلیلات سے کام لیا ہے۔ حکمائے رواقیین

جن میں سے زینو Zeno اور خیرسیپوس Chrysippus خاص ذکر کے قابل
ہیں ارسطاطالیس کی منطق کو مبحث علم کے مطالب سے اور شرطی اور انفصالی استدلال
کے نظریہ سے مکمل کیا۔ چھٹی صدی مسیحی کے بعد نہایت اہم قضایا کتاب ارغنون کے
'فنون شبعہ' کے متن کی کتابوں میں داخل کئے گئے۔ اس طرح زمانۂ وسطی میں منطق
عیسائی مدرسوں کی نصاب تعلیم میں شامل ہوئی۔ اس تعلیم کا بدل کے ڈایالکٹک (مناظرہ)
نام رکھا گیا تاکہ رواقئین کی تقسیم منطقی کے مطابق ہو جائے۔ اس لئے کہ ان حکما نے
لاجک کو دو قسموں میں تقسیم کر دیا تھا ایک کا نام مناظرہ اور دوسرے کا نام ریطوریقیہ خطابت
رکھا (ف ۳ وا و ۴ وا ملاحظہ ہو) عہد وسطی کے مدرسین کی فلسفیانہ تصانیف میں
منطق پر خاص توجہ تھی اور ارسطاطالیس سلوجسٹک (مسئلہ قیاس) یعنے نظریۂ استدلال
اور اس کی تکمیل میں بہت نزاکتیں پیدا کی گئیں۔ دقیق استخراج قابل تسلیم اور ناقابل تسلیم
استدلال کا عمل میں آیا۔ معیار یہ تھا کہ عام یا خاص صورت کیا ہے۔ ایجابی ہے یا سلبی
اس معیار میں تصدیقات کی کیفیت کا بیان تھا۔ اسی زمانہ میں نامنلزم اسمیت اور
ریلزم حقیقت کے تنازع نے بڑا کام کیا اسمیت کے طرفدار کہتے تھے کہ عام تصورات
صرف نام ہیں (کلیات کے نام) اور اہل حقیقت یہ ادعا کرتے تھے کہ وہ خاص تعینات
ہیں۔ وہ حقیقی ماہیت اشیاء کی ہے (یعنے ان اسما کا مسمی حقیقۃً موجود ہے) جن کو وہ
(کلیت اور حقیقت کہتے تھے۔

۲۔ زمانۂ متاخرین ارسطاطالیسی منطق ایک زمانے تک اپنے مرتبہ پر قائم رہی
میلانکتھنس Melancthons متن کی کتابوں میں شامل ہو کے یہ پراٹسٹنٹ مذہب
کے مدرسوں میں بھی موجود رہی۔ مگر عام بغاوت ارسطاطالیس کی منطق اور عہد وسطی کے
مدرسین کے خلاف جدید فلسفہ کے ظہور سے پیدا ہوئی وہ اس دور کی خصوصیت میں داخل
ہے۔ اس میں مختلف تغیرات ہوتے رہے جو کبھی شدید تھے اور کبھی نسبتۃً خفیف۔ یہ
علوم کے رنگ ہی کو بدلنا چاہتے تھے پطرس ریمس (۱۵۷۲) خود ارسطاطالیسی مفاہیم
کے چنداں خلاف نہ تھا اس کے ریزہ چیں جتنی سرگرمی دکھاتے تھے۔ ریمس نے خاص

ک۔ یعنے حقیقت نفس الامری رکھتے ہیں ۱۲ م

خدمت یہ کی کہ اس نے منطق کو مرتب کر دیا یہ ترتیب کسی قدر خفیف تبدیلی کے ساتھ ہمارے زمانے تک پہونچی۔ منطق کے چار حصے کئے گئے نظریات تصور و تصدیق و استدلال و اسلوب۔ بیکن کے حملے میں زیادہ قوت تھی۔ اس نے قیاس اور استخراجی عمل کو بالکل ہی نظر انداز کر دیا۔ اس بنیاد پر کہ اس سے علم میں کوئی ترقی نہیں ہوتی اس نے استقراء کی مدح سرائی کی کہ یہی سچا اور سیدھا راستہ اکتساب علوم کا ہے یہ کہ اس نے ارسطا طالیس کا مقابلہ کیا یہ اس کی کتاب کے نام ہی سے ظاہر ہے کیونکہ اس نے اپنی تصنیف کا نام ارغنون جدید (قانون نو) رکھا۔ یہ تو مسلم ہے کہ بیکن نے جس طریقہ کو استقرار کہا تھا وہ آج کل استقرار نہیں سمجھا جاتا۔ اس سے قطع نظر کرکے بھی جو تحریک اس نے علوم کی تکمیل کے لئے پیدا کی تھی گو کہ وہ سختی سے خالی نہ تھی۔ اسکی تحریک نے ان طریقوں کو جن سے اہل تجربہ نے گذشتہ زمانے میں کام لیا تھا یا آئندہ کام میں لائیں گے چونکہ تجربی علوم کی بیداری کو بیکن نے دیکھ لیا تھا لہذا بلا شک منطق کی تاریخ اس سے بہت کچھ متاثر ہوئی۔ وہ تحقیقات جس کو اس کے بعد کے زمانے کے عقلا نے اپنے ذمے لیا مثل ہابس و لوک ڈیکارٹ و ہیوم کے وہ ان کے فہم کی رسائی اور ذکاوت ہی پر صرف دلالت نہیں کرتی بلکہ ہمیشہ بکار آمد رہے گی۔

وہ اسلوبی ضابطے جن کو ڈی کارٹس نے بیان کیا تھا انکا کچھ ایسا اثر نہیں ہوا۔ سادگی اور صفائی کو اس نے علوم کی سچائی کا معیار قرار دیا۔ اس نے اس سے زیادہ مطالبہ نہیں کیا کہ مشکلات کی تحلیل کر دیجائے (یعنے تنازع کے محل کو واضح کر دیا جائے) خیالات کی ترتیب باقاعدہ ہو اور تفحص (دریافت) کرنے سے جو واقعات معلوم ہوئے ہیں ان کی تلخیص شایستہ طریقہ سے ہو ریاضیات سے اس کو ادائے مطالب کی بہترین مثال دستیاب ہوئی تھی۔ اسپینوزا نے ریاضیات کو اس سے بھی بلند تر مرتبہ پر سمجھا لائبنز اور ولف نے تو یہ کوشش کی کہ تمام علوم کا طریق عمل تا حد امکان ریاضی کے نمونے پر ہو۔ ولف نے ایک نظامی منطق لکھی جس کو اس نے علی العموم فلسفہ کی بنیاد قرار دیا (ف ۳ و ۴ ملاحظہ ہو) اس نے منطق کو اپنے معمول بہ طریقہ سے دو تعلیموں میں تقسیم کیا نظری اور عملی۔ اول یعنے نظری میں تصور تصدیق اور استدلال کی بحث ہے ارسطا طالیسی طرز سے

دوسرے یعنے عملی میں صرف اصطلاحی علمی اسالیب کا بیان ہی نہیں ہے بلکہ اُس نے اُسکے مشابہ قواعد زندگی بسر کرنے کے لئے بھی تجویز کئے ہیں۔

۴۔ ہم کانٹ کے ممنون ہیں کہ اس نے منطق سے علمیات یا مبحث علم کو علیحدہ کر دیا اور موضوع بحث کی تقسیم مفید اور نتیجہ خیز طریق سے کی۔ اس نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ یہ وہ علم ہے جس میں عقل یا فہم کے درست استعمال سے اوّلی اور بدیہی اصول کے موافق بحث کرتے ہیں کہ تعقل کس طرح سے ہو یعنے ایک طرف تو انجام (غایت) تصور پر اس کو محمول کریں تاکہ یہ ایک اساسی (ناموسی عــه) تعلیم ہے۔ اور دوسری جانب وہ محض صوری وظیفہ منطق کے حوالے کرتا ہے کانٹ کی تقسیم منطق کی اس شجرہ سے بخوبی واضح ہو جاتی ہے۔

منطق
- عام
  - خالص
    - مسئلہ ارکان
    - بحث اسلوب
  - عملی
- خاص

یہ ترتیب قبولیت عام حاصل کر چکی اس کا مابہ الامتیاز اسلوب کی بحث ہے یعنے نظریۂ صورت کو نظریۂ ارکان یعنے (تصور و تصدیق) اور استدلال سے جدا کر دیا ہے۔ زمانۂ متاخرین میں ایک پورا سلسلہ منطق کے عمدہ اور صوری رسائل کا شایع ہوا ان سب میں جان اسٹوارٹ مل کو (۱۸۰۶) سب سے بلند مرتبے پر جگہ دینا چاہیئے وہ پہلا مصلح یا ریفارمر منطق کا تھا۔ مل کا نظام منطق عقلی اور استقرائی ۱۸۴۳ء میں شایع ہوا اور مصنف کی وفات سے پہلے اس کی کتاب آٹھ مرتبہ طبع ہوئی۔ انگریزی منطق کی روایات کے

عــه۔ لفظ نارمیٹو یونانی نام سے مشتق ہے جس کے معنے قانون کے ہیں۔ ہمارے عربی فلسفہ میں یہ لفظ ناموس ہے جس کے معنے شریعت یا قانون کے ہیں مجازاً جبرئیل کو "ناموس اکبر" یعنے بڑا معلم قانون کا کہتے ہیں کیونکہ ان کے ذریعہ سے انبیا علیہم السّلام کو شریعت عطا ہوئی ہے۔ ۱۲ ھ

تتبع سے مل نے استقرا کو اپنی تمام تحقیقات کا مرکز بنا دیا اور اس نے استخراج اور قیاس کو کچھ اہمیت نہیں دی۔ الف یو برِ وگ F. Ueberweg سسٹم ڈر لاجک Sytemder Logik (طبع پنجم جس پر نظر ثانی کی جورگن بونا میر Jurgen Bona Meyer نے ۱۸۸۲ء) خصوصیت کے ساتھ تاریخی استطرادیؔ نظر کے لئے بہت ہی مفید ہے۔ ایم ڈبلو ڈروبسخ M. W. Drobisch نے اپنی تصنیف نیو دار اسٹلنگ ڈر لاجک Neue Darstellung der Logik (طبع پنجم ۱۸۸۷ء) میں یہ کوشش کی ہے کہ ایک خالص صوری منطق ہربرٹ کے اصول پر وضع کیجائے (دیکھو ف ۲۰۷)۔

سب سے آخر زمانے کی جرمن تصانیف میں ایک طرف تو یہ کوشش کی گئی کہ ایک درمیانی راستہ ہیگل کے مابعد الطبیعی منطقی مفہوم میں (دیکھو ف ۳-۴) اور ہربرٹ کے خالص صوری منطقی نظریں نکالا جائے۔ اسی وقت میں بہت سے اہم اختلافات بعض اجزائے منطق کی بحث میں داخل کئے گئے۔ مثلاً سی سگوارٹ C. Sigwart (لاجک طبع دوم بر جلد ۱۸۸۹-۱۸۹۳) جس کو ترجمہ کیا ہیلن ڈنڈی Helen Dendy (۱۸۹۴) میں نے اپنی بحثوں میں تصدیق کو نمایاں مقام پر جگہ دی در حالیکہ بی اِرڈ وان B. Erdmann نے (لاجک جلد اول ۱۸۹۲) کم از کم برائے نام نظریہ تصور کو بالکل طرح کر دیا۔ ایچ لوٹز H. Lotze نے (سسٹم ڈر فلاسوفی System der Philosophie جز اول منطق طبع ثانی ۱۸۸۰ ترجمہ انگریزی طبع ثانی ۱۸۸۸) ڈبلو شٹروپی W. Struppe (ارکن طنیسی تھیوری ٹشی لاجک Erkenntniss thoretische Logik ۱۸۷۸) اور ڈبلیو ونڈٹ W. Wundt نے (لاجک طبع ثانی ۲ جلدیں ۱۸۹۳ ف د) علمیات امبحث علم) کی تحقیقات کو باضابطہ صوری منطقی نظریہ کی تکمیل کے ساتھ ملا دیا ہے پس Lipps کی گرنڈ زوگ ڈر لاجک Grund Zuge der Logik ۱۸۹۳ مختصر لیکن نہایت واضح اور مفید تحقیق منطق کے نفسی نقطۂ نظر سے ہے۔ بالآخر تاریخی

سے۔ استطراد سے مراد ہے اصل بحث کو ملتوی کر کے کسی اور بحث کو چھیڑ دینا یا اس پر ایک تبصرہ یا حاشیہ لکھ دینا۔

رسائل میں سے کے ون پرینٹل گسشخی خیسی در لاجک اِم اینڈ لینڈی K. von Prantl Geschichte der Logik im Abenlande کی ضخیم تصنیف کا ہم ذکر کریں گے جس کی چار جلدیں (۵ ۱۸۵ - ۰ ۷) شایع ہوئیں افسوس ہے کہ ناظرین کو سولھویں صدی کے پہلے تیس سال کے آگے نہیں لیجاتے پھر ایف کی کتاب ہارمس گسشخی خیسی در لاجک F. Harms Geschichte der Logik (۱۸۸۱) کی ہے۔

۴۔ اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ منطق فلسفیانہ تعلیمات میں سب سے بڑھی چڑھی تعلیم ہے۔ اس اعتبار سے بھی کہ اس کا بیان نہایت عمدہ ہے اور اس لیئے بھی کہ اس کے بیانات یقینی اور قطعی ہیں۔ تاہم اس علم کے طریق بحث میں اور ہر شخص کے خاص نظریہ میں اختلافات ہیں جیسے علوم میں ہوا کرتے ہیں۔ ہیگل کا یہ مسئلہ کہ عقل اور وجود بعینہ یکساں ہیں اور وہ مابعد الطبیعی منطق جو اس مسئلہ کی جہت سے پیدا ہوئی ہے البتہ اس زمانہ میں بالکل متروک ہے اس ترک کے شکریہ کی سزاوار خصوصاً بیرن دی لن برگ Trendelenberg کی مخالفانہ تنقید ہے لاجسخی انٹر سیخنگن Logische Unter suchungen (طبع سوم ۱۸۷۰) لیکن اس کے ساتھ ہی علمیات کے متعلق خالص صوری منطق ہے جس کی جڑ بنیاد علم نفس پر نشو و نما پاچکی ہے اور خوب پھولی پھلی ہے۔ اسی عہد کے متصل چند دہاکوں (عشرات سنین) میں ریاضی منطق علوم کی فہرست میں شامل ہوگئی ہے۔ علمیات کی بنا پر جو منطق پیدا ہوئی ہے وہ منطق کے مسائل کے متعلق عام علمی مواد سے بحث کرتی ہے۔ خالص صوری منطق تمام علمی مواد سے کوئی تعلق نہیں رکھتی۔ نہ صورتوں کی دلالت سے اس مواد پر نفسیاتی مطمح نظر سے منطق ایک شعبہ علم نفس کا ہے تعقل خصوصاً صحیح تعقل نفسی طرق سے سمجھا جاتا ہے۔ آخر میں ریاضی کمنطق کا یہ لقب اس لئے ہوا کہ ایک جدید نظام رموز یعنے علامتوں کے استعمال کا ایجاد ہوگیا ہے جس کو کالکیولس یا منطقی محاسبہ سمجھنا چاہتے۔ پھر ایک امتیاز منطق کے رسائل میں یہ ہے کہ بعض نے ان میں سے قانونی صفت پر اس علم کے اصرار کیا ہے یعنے ایسے ضوابط اور قواعد وضع کئے ہیں کہ خیال اُن پر عمل کرے یا وہ

43

وسائل جن میں صرف علمی خیالات پر جو اس علم سے تعلق رکھتے ہیں نظر کی گئی ہے۔ یعنے اس علم کے مسائل کا واضح بیان اور ان کی تحقیق انکا ایک عمدہ موضوع ہے ان اختلافات آرا کے ہوتے ہوئے ہم یہ کوشش نہیں کرسکتے کہ مختلف نظریات پر انتقادی نظر کیجائے۔ بلکہ ہم اپنی تحریر کو اس پر محدود رکھیں گے کہ موجودہ نظر جو علم منطق کے متعلق ہے اُس کو ترتیب وار طریقے سے ناظرین کے سامنے پیش کردیں۔

۵ ۔ ہم نے پیشتر (ف ۵۔۱) منطق کی یہ تعریف کی تھی کہ وہ علم کے صوری اصول کا علم ہے۔ صوری اصول سے ہماری مراد ہے عام اضافات جو اکتساب علم کی ہر صورت میں مقدم ہوا کرتے ہیں وہ ارتباطات جو معروضات علم یعنے معلومات میں اور ان رموز یا علامات (لفظ، حرف، اشکال میں ہیں جو رموز یا علامات ان چیزوں یعنی ہمارے معلومات پر دلالت کرتے ہیں۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہر زبان کے لغات میں ایسی علامتیں یعنے الفاظ موجود ہیں جو اشیاء پر دلالت کرتے ہیں تو کیا علم لغت منطق ہے) کہہ سکتے ہیں کہ لغات ہمکو وہ نسبتیں بتاتے ہیں جو اشیاء اور اون کے ناموں میں ہیں یا مکالمات یا کسی طور کا افادہ یعنے اطلاع دہی وہ بھی اس طور کی جس کو لفظ و معنی سے تعلق ہو۔ یہ علم لغت کا عنوان ہے منطق میں اور اس میں بڑا فرق ہے منطق میں یہ کوشش نہیں کی جاتی کہ ہر علامت یا لفظ کے جتنے معنے ہوں وہ بیان کردئے جائیں منطق میں علمی توضیح ان نسبتوں کی جو اشیاء اور اُن کے رموز میں ہے مذکور ہوتی ہے۔ اس علم کو عام اور کلی واقعات سے تعلق ہے اور ایسے قوانین سے جو ان نسبتوں میں پائے جاتے ہیں یعنے منطق میں وہ شرطیں جس کے تحت میں ہر خاص نظام تسمیہ اور اصطلاحات علمی کا ہے کہ یہ کس طرح پیدا کیا جائے اور اسکا استعمال کیونکر ہو لیکن منطق میں اس کے سوا اور بھی کچھ ہوتا ہے۔ علم منطق کو صرف اس قسم کے معلومات

ف۵۔ وہ اشیاء جن سے کسی علم میں بحث کیجاتی ہے اُن کے مناسب نام مقرر کرنا اس کو تسمیہ کہتے ہیں اور علمی مطالب کے ادا کرنے کے لیے جو محاورات مقرر کئے جاتے ہیں اُن کو اس علم کے اصطلاحات کہتے ہیں ۱۲ م

سے تعلق ہے جس سے صحیح علمی نتیجہ پیدا ہو اور اسی لئے منطق کا یہ دعوی ہے کہ وہ جملہ علوم کا افتتاحی مقدمہ ہے۔ چونکہ کسی علم کے مقصد کو محدود کر دینا گویا اس کی صحیح حد ہے اور اس سے معلوم ہوجاتا ہے کہ اس علم سے کیا کیا کام نکلے گا کونسی علمی ضرورت پوری ہوگی منطق میں مختلف علمی طریقوں پر غوض نہیں کیاجاتا خواہ وہی راستے کیوں نہوں جو گذشتہ زمانے میں پامال ہوچکے ہیں منطق ایک مقنن کا کام دیتی ہے یہ قوانین کے پیدا کرنے کی مہارت اور تعلیم ہے۔ یعنے یہ ایسا علم نہیں جس میں کچھ امور بطور علمی اساس کے دئے ہوئے ہوں بلکہ اس کو مثالی کہنا چاہئے اس کا تحقق بعض شرائط سے مشروط ہے۔ تمام علوم کی تکمیل کی یہ حد ہے کہ وہ کلی ضابطے پیدا کریں جو کلیتہً صحیح ہوں یا ایک نظام ایسے ضابطوں کا جو کلیتہً صحیح ہوں منطق ہمکو ایسی تکمیل کی شرطیں تعلیم کرتی ہے یعنے علمی تحقیقات کے کلی قانون بناتی ہے اس معنے سے منطق کی مروجہ تعریف کو ہم قبول کر سکتے ہیں یعنے 'فن تعقل'۔ لفظ تعقل کے تحت میں وہ تمام اعمال داخل ہیں جن میں حقیقی نفس الامری شرائط مذکورۂ بالا مقصد کے حاصل ہونے کے شامل ہیں۔ ان شرائط سے یہ مقاصد حاصل ہوں گے کہ مفید تصورات پیدا ہوجائیں گے ایک نظام تقسیم کا درست ہوجائیگا استقرائی یا استخراجی طریق عمل کی تدوین ہوجائیگی وغیرہ۔ اور چونکہ کامل علمی توجیہ ان تمام ضابطوں کی یہ چاہتی ہے کہ عناصر یعنے مبادی کا علم پہلے ہی سے ہو جنسے ضابطوں کا تعین ہوتا ہے۔ لہٰذا منطق علم الاسالیب نہیں ہے بلکہ مبادی علوم کے نظریات اور ابتدائی طرق عمل بھی اس میں داخل ہیں۔ مثلاً تصور یعنے ایک علامت (لفظ) کے معنے ایک منطقی عنصر ہے ہر ضابطۂ علمی میں اور تصدیق خود ہی ایک ضابطہ ہوتا ہے وہ بھی تعقل کے پیچیدہ سلسلوں میں ایک عنصر ہے۔ اور استدلال ایک اجتماع علمی ضوابط کا ہے یہ عنصر بلند تر مرتبے پر ہے ہر تفصیلی علمی احتجاج میں اس طریقے سے نظریۂ تصور و تصدیق و حجت ضروری افتتاحی مبدء ہیں منطق کے قانون سازی کے وظیفے میں چاہئے کہ منطق اس وظیفہ کو بجالائے

سے۔ سب سے کامل فرد علم کی جو اور علموں کے لئے نمونے کا کام دیتی ہے ۱۲ م

علم الاسالیب ہونے کی حیثیت ہے۔

۶۔ چند انتقادی بیانات منطق کی نفسیاتی اور ریاضیاتی طریقوں پر منطقی بحثوں کے ناظرین کو اس علم کی ماہیت اور غایت کے بارے میں ہماری رائے کے موافق سمجھنے میں مدد دیں گے۔ اس سے تو کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ علمی ضوابط مع اپنے تمام متعلقات کے وہی ہیں جن کو اذہان نے مرتب کیا ہے خواہ لکھا ہے خواہ زبان سے ادا کیا ہے۔ لہذا اس تحریر یا تقریر کو ارادی افعال یا فکری فعلیت افراد انسان کی سمجھنا چاہئے۔ لیکن اس سبب سے ہم منطق کو علم النفس کے تحت میں نہیں لا سکتے۔ کیونکہ (۱) منطق اور علمیات ایک شعبۂ علمی کی حیثیت سے کلی علم العلم (علم العلوم) کے اجزا ہیں اور ان کا مرتبہ یہ ہے کہ تمام علوم پر مقدم ہوں حتیٰ کہ علم النفس پر بھی اس سے ظاہر ہے کہ منطق علم نفس کا شعبہ نہیں ہو سکتی۔ اگر ایسا ہوتا تو پھر کسی طرح منطق اپنا وظیفہ نہیں بجا لا سکتی۔ جس حد تک علم نفس کا تعلق ہے۔ (۲) جب کہ موضوع بحث منطق اور علم نفس کا ایک ہی ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ منطق کی بحث جداگانہ مطمح نظر سے ہوگی۔ علم نفس بحث کرتا ہے تصورات سے یہ معلوم کرنے کی کوشش کیجاتی ہے کہ تصورات کسی جزئی یا فرد انسان کی حیات میں کس طرح پیدا ہوتے ہیں اور ان کے استعمال ہیں کونسی نفسی حالتیں ضمناً شامل ہیں۔ چاہے کہ علم نفس سے ان سوالوں کا جواب دیا جائے جو کلی یا جزئی مثالیات (معقولات یا مفاہیم) کی ماہیت کے بارے میں ہوں۔ یا یہ کہ رموز (الفاظ) کی محاکات مختلف تصورات سے کس طرح ہوتی ہے یا یہ کہ سننے پڑھنے لکھنے والا موضوع (ذات انسان) کی حالتیں کیا ہوتی ہیں۔ منطقی بحث تصورات کی اس تحقیقات سے بالکل بیگانہ ہے۔ منطق میں تصورات سے دو نسبتیں مرادہیں

سے۔ خلاصہ تقریر مصنف کا یہ ہے کہ منطق صرف علمی اسالیب کا بیان نہیں ہے۔ بلکہ مواد علمی کی جانچ بھی منطق ہی کا وظیفہ ہے۔ اس تمام مواد کی تدوین بھی منطق کو اس طریقہ سے کرنا چاہئے جسطرح منطق اور علوم کے لئے ضوابط مہیا کرتی ہے اسی طرح خود اپنی تدوین اور ترتیب میں منطق کو اپنے وظیفہ سے کام لینا چاہیے

سے۔ مثالیہ۔ لفظ انگریزی ایڈیہ کا ترجمہ ہے۔ عموماً ایڈیہ کو تصور بھی کہتے ہیں مگر تصور اور ایڈیہ میں فرق ہے لہذا یہ اصطلاح اختیار کرنا مناسب ہے ۱۲ م

جو کہ لفظ اور معنے یا اسم اور مسمٰی میں ہوتی ہیں اور منطق میں صرف ان نسبتوں کی عام صورتوں سے بحث ہوتی ہے اور یہ کہ وہ خارجی یا نفس الامری شرائط کیا ہیں جن میں اس کا استعمال کیا جاتا ہے۔ (۳) یہ واقعہ کہ تصدیقات کو ارادی افعال یا اعمال کہنا چاہئے۔ ان کی صحت اور عدم صحت کے باب میں یا ان کے صدق و کذب کے بارے میں ہم کو کچھ بھی نہیں بتایا جاتا بلکہ اس کے برخلاف علمی ضابطہ کا موقوف ہونا ذات موضوع (فرد انسان یا ہر جس نے اتفاقاً اس کو استعمال کیا ہے منطق سے کلیتۃً غیر متعلق ہے۔ اس کو منطق سے کچھ سروکار نہیں کہ تصدیق پڑھی گئی ہے سنی گئی ہے یا لکھی گئی ہے یا اس سے ذہن میں یہ تلازم پیدا ہوتا ہے یا وہ یا توجہ کا کس حد تک اس میں دخل ہے وغیرہ۔ (۴) جب ہم منطق کو علم نفس سے جدا کر لیتے ہیں اس طریقہ سے جس کا مذکور ہوا ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ منطق نے ایک کامل علم ہونے کا مرتبہ کیونکر حاصل کیا اور پھر ایسے قدیم عہد میں جب کہ اور علوم بالکل ابتدائی حالت میں تھے اور پھر اس میں عہد قدیم سے اب تک کچھ ایسا تغیر بھی نہوا گو کہ اس عہد میں علم نفس میں بہت کچھ ترقیاں ہوئیں۔

۷۔ اس جدید علم یعنے ریاضی منطق میں یہ جستجو کیجاتی ہے کہ تمام نسبتوں کو جو تصورات میں ہیں تحلیلی طریقہ سے مناسب علامات کے ذریعہ سے ادا کریں اور ریاضی کے طریقہ عکس اور نقل (جیسے جبری مساوات میں کوئی مقدار مساولت کی ایک طرف سے دوسری طرف منتقل کی جاتی ہے) نتیجے نکالیں اور جدید واقعات کو استخراج کریں معطیہ یا موجودہ اساس پر بنیاد منطقی محاسبہ کی اپنی صحیح صورت کے اعتبار سے بول G. Boole نے رکھی تھی اپنی کتاب "تحقیق قوانین تعقل" Investigation of the Laws of thought (۱۸۵۴) میں اسکے بعد ڈبلو ایس جیونس W. S. Jevons جے وین J. Venn, جی ایس پیرس C. S. Pierce اور ای شروڈر (ورلسنگن اوبر ڈائی الجبرہ در لاجک اول Vorlesungen über die Algebra der Logik ۱۸۹۰) اس علم کی تکمیل کے لئے سعی بلیغ کی ہم اس کے طریق عمل کو ایک سادہ مثال سے سمجھا سکتے ہیں اساسی صورت تمام اقترانی تصدیقات کی اس نسبت سے ادا کیجاتی

46

ہے ا ≠ ب درحالیکہ علامت = سے امتداد کی مساوات بیان کیجاتی ہے اور علامت) یعنے تابع ہونا ا کا ب کے - پس اگر ا ≠ ب اور ب ≠ ج تو یہ نتیجہ نکلے گا کہ ا ≠ ج - ایک بھاری اعتراض اس نظریہ پہ یہ ہے کہ اس میں تمام نسبتیں جو تصورات میں ہیں وہ محض وسعت یعنے عموم وخصوص میں محدود ہوگئی ہیں - اس زمانے میں کوشش کی گئی ہے اور کچھ کامیابی بھی ہوی ہے کہ عموم وخصوص کے ماورا بھی تجاوز کیا جائے اور تصورات کے مظروف کو اسی کے مثل ریاضی کے طریقۂ بیان کے تابع کریں یعنے (منطق ظرف ومظروف) ہم مندرجۂ ذیل حجتوں کی جانب توجہ کو مبذول کرانا چاہتے ہیں -

(۱) سوائے بعض خفیف مستثنیات کے ریاضی منطق بالکل فضول ہے اس سے کچھ حاصل نہیں ہوتا جو بیانی منطق سے بسہولت نہیں حاصل ہوسکتا - اس میں یہ بات مان لی گئی ہے کہ معمولی منطق میں جو طرز عبارت جاری ہے اس سے ناظرین کو موانست ہے بلکہ یہ بھی مان لیا گیا ہے کہ رمزی عبارت جو اس قسم کی منطق کے لئے بھی مخصوص ہے - اس کو بھی ناظرین بخوبی جانتے ہیں -

(۲) بحث کے اسلوب میں منطقی اصطلاحات پر ظلم کیا گیا ہے اس کا اظہار کبھی نہیں ہوتا بغیر اس کے کہ انکو اعتبار کمیت اور کیفیت ریاضی کا لباس نہ پہنایا گیا ہو - بلاشک اس میں بہت کچھ ایسا مواد ہے (نظریۂ تصور اور استقراء مثلاً) جس کو صحت کے ساتھ ریاضی کی صورت میں ادا ہی نہیں کرسکتے -

(۳) اس کی آزمایش اگلے وقتوں میں بھی اکثر کی گئی تھی کہ منطق کے بعض اجزا یا نسبتیں ایک سادہ طریقہ سے نقشہ کی صورت میں دکھائیں یا ہندسی اشکال کی مدد سے یا مختصر تحلیل ثبوت سے لیکن طرز عمل ایک ایسا طرز عمل ہے جو خود ریاضی میں اختیار کیا گیا تھا - منطقی ارتباط کا واقعی اظہار یہ کسی معنے سے ریاضی منطق نہیں ہوسکتی -

(۴) یہ صاف ظاہر ہے کہ ریاضی کی صورت میں بیان کرنے سے منطق کو فائدہ نہیں پہونچتا نہ اس کی قوت بڑھتی ہے نہ صحت میں کچھ اضافہ ہوتا ہے ریاضی کی قوت اور صحت خود منطق سے ہے - صرف اس لئے کہ ریاضی بمقابلہ

اور علوم کی پیچیدہ بیانی اور خلط بحث سے جو اور علوم میں ہے آزاد ہے۔
اس کے مواد کی کماحقہ تعریف ہو چکی ہے یا جس کا موضوع عام شعور میں اس طرح
داخل ہو چکا ہے کہ اس سے نہایت صحیح طور سے اور بلا کسی تعقید کے ذہن فوراً
متاثر ہوتا ہے اور اس سے منطق کی صحت اور ضرورت کا خیال ذہن نشین ہو جاتا ہے

(۵) ریاضی منطق میں سوائے چند خاص مصطلحات کے اور کیا دھرا ہے۔ اگرچہ
اس کے طرفدار اس بات کو نہ سمجھ سکیں۔ اس قسم کی منطق میں ایک خاص طریقہ سے تصورات
اور تصدیقات کو باہم خلط کر کے جمع کیا ہے۔ یہ کوئی معقولی نظریہ یا ایسا استعمال علم کا
جس سے کوئی علمی غرض پوری ہو نہیں ہے۔ بس تو یہ منطق ہی نہیں ہے جس سے
مذکورۂ بالا غرض حاصل ہو کیونکہ یہی تو منطق کا عین مقصد ہے۔

اس کے متعلق کتابیں

لالاجک اول آرٹ دی پنسیر La Logique ou l'art de penser
۱۶۶۲ اور اس کے بعد (یہ پورٹ رائل لاجک ہے جو دی کارٹیس
the Cartesian School کے فرقے کی بہت مشہور کتاب ہے دیکھو ص ۱۴)
ایف ایچ بریڈلی Bradley, پرنسپلس آف (اصول منطق)
(۱۸۸۳ دیکھو ص ۴۲) بی بوسن کوئٹ Bosanquet. فالوجی آف
نالج Port Royal' Logie یعنے منطق صور علمیہ ۱۸۸۸}

ب مخصوص فلسفیانہ تعلیمات

ث فلسفۂ طبیعی

(۱) فلسفیانہ خیالات کی ابتدا قدیم یونان میں فلسفۂ طبیعی سے ہوئی تھی۔ دو خاص فرقے حکما ما قبل سقراط عہد کے عموماً فلسفۂ طبیعی میں متقدمین اور ما بعد متقدمین کہے جاتے ہیں۔ کل متعدد اور مختلف کوششیں اس زمانے کی جو حقیقت کے دریافت کے لئے کی گئیں تھیں ان سب کا رخ فطرت کی جانب تھا یعنے عالم خارجی میں جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے بلا شک اس مقصد نے اس زمانے کی علمی تحقیقات میں اتنا کام کیا کہ جب ذہن اور ذہنیات کی جانب توجہ ہوئی پھر بھی جن کی کوششوں نے لوگوں کو اپنی جانب متوجہ کیا وہ وہی لوگ تھے جنھوں نے اشیاء خارجیہ کے علم کے متعلق بہت کچھ کام کیا تھا۔ عالم پر کیوں اس قدر توجہ پہلے پہل کی گئی اس کے سبب کا دریافت کرنا کچھ مشکل نہیں ہے خصوصاً اس عہد میں جبکہ فلسفیانہ تحقیق کا ذوق نیا نیا پیدا ہوا تھا۔

(۱) آج بھی عام خیال انھیں چیزوں پر جاتا ہے۔ جو مخصوص ہیں وزن رکھتی ہیں جن میں رنگ ہیں کھنک ہے۔ انھیں چیزوں کو مطلقاً موجود خیال کرتے ہیں اور بالکلیہ اس چیز کو چھوڑ دیتے ہیں جو کہ مدرک کی ذات سے متعلق ہے جس نے بلا شبہ ان اشیاء کو معلوم کیا ہے جس کو ان چیزوں کا ادراک ہوا ہے۔ شیئیت کو ان چیزوں سے منسوب کرنا اور ان کو شئے سمجھنا یہ ہمارا طبیعی فعل ہے یہ ہمارا انداز ہے کہ ہم تجربے کریں اور یہ عقل کی پختہ کاری ہے جو ہم کو یہ سکھاتی ہے کہ جن چیزوں کو ہم کوئی شئے سمجھتے ہیں وہ درحقیقت کچھ تو پیدا کی ہوئی اندرونی اور بیرونی اجزائے موثرہ کی پیدا کی ہوئی ہے اور کچھ دی ہوئی یعنے مفروض ہے۔ ابتدا میں کسی نہ کسی طرح خصوصیت کے ساتھ ہمارے تصور کو بخشی گئی ہے۔ علم فقہ اللغۃ (فیلالوجی) سے یہ حکم نکلتا ہے

اور اس کا ثبوت ملتا ہے کہ محسوسات کے نام پہلے ایجاد ہوئے ہیں بہ نسبت
داخلی افعال کے ناموں کے جو درحقیقت ہمارے ذاتی افعال ہیں مثلاً دیکھنا سننا
محسوس کرنا ادراک کرنا وغیرہ۔

(۲) ابتدائی تمدن میں جو شوق پہلے پہل ہوا وہ کلیتاً عالم خارجی سے
متعلق تھا یہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فطرت یا طریق عمل کے علم کو بہت ہی اہمیت
دی گئی تھی اس غرض سے کہ ہم ان سے کام لے سکیں وہ ہمارے محکوم ہو جائیں ہم
ان کے وقوع کا اندازہ پہلے سے کر سکیں وہ قبل از وقوع معلوم ہو جایا کریں۔ بلا شک
عموماً یہ کہنا درست ہے کہ علمی شوق نے جہاں کہیں سامنا ہوا اس کی جگہ ذاتی
حفاظت کی سرگرمی میں پائی گئی اور یہ کہ جب آگے یہاں فلسفہ کا حال ہے دیکھو
ف ۲) اس کی تکمیل شروع ہوتی ہے اور ذاتی قوت پیدا کرنے لگتا ہے تو اسکے
طریق کو چلایا ایک زمانے تک اس فکر کے ساتھ ملتا ہے کہ ذہنی علم زیادہ یقینی ہے
اور مفید بھی ہے جس کا اکتساب عملی زندگی کے اغراض سے کیا جاتا ہے

(۳) بہت مجرد اور اہم نظریہ فلسفہ طبیعی کا بہت قدیم میں اہل یونان کے
خیال میں بلکہ تمام عالم میں وہ نظریہ تھا جس میں ذرات (اجزاء صغار) کے
مسئلہ کی توضیح کی گئی تھی (اگلے زمانے میں حکیم ذی مقراطیس کا مذہب تھا کہ
عالم چھوٹے چھوٹے ذرات[1] سے بنا ہوا ہے جن میں ہر ذرہ اگرچہ فرضی اجزاء
رکھتا ہے مگر خارج میں کاٹنے یا الگ کرنے سے اس کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے اسی
مسئلہ کو متکلمین اسلام نے اجزاء لایتجزیٰ کی صورت میں لا کے اختیار کیا متاخرین
بھی یہ مسئلہ آج تک جاری ہے) یہ تھا وہ لوگ تھے جنھوں نے سب سے
پہلے عالم خارجی کا ذہن سے امتیاز کیا وہ کہتے تھے کہ عالم خارجی کمیت کے
اعتبار سے قابل دریافت ہے اور عالم باطن کیفیت کے اعتبار سے یہ ثابت

---

[1] ذیمقراطیس کے اجزاء صاحب مقدار اگرچہ بہت ہی چھوٹے ہیں۔ مگر اجزاء رکھتے ہیں۔
متکلمین کے اجزاء لایتجزیٰ قطعاً وکسراً ووہماً وفرضاً کسی طرح تقسیم نہیں ہو سکتے
یہ امتیاز یاد رکھنے کا ہے۔ ۱۲ م

کیا جا سکتا ہے کہ یہ خالص میکانی نظر فطرت پر جس نے دوبارا متاخرین کے فلسفہ میں ظہور کیا کسی حد تک ضروری نتیجہ تھا انکسا غورس کے نظریہ کا کہ ہوا جو ہر کل اشیاء کا ہے اس عہد کے بعد یونان میں اور عہد وسطیٰ میں بھی مسئلۂ ذرات خواہ وہ علمی تحقیقات کے لئے کیسا ہی عمدہ کیوں نہو مگر اس کی جگہ افلاطون اور ارسطاطالیس کے مسئلہ نے لے لی۔ ان حکما نے یہ سکھایا کہ وہ اشیاء جو فطرت میں پائے جاتے ہیں کلیتہً کوئی حقیقت نہیں رکھتے بلکہ ان کی ماہیت وجود حقیقی کا سلب ہے۔ (یعنے اشیا خارجیہ کا وجود اگر ہے تو سلبی نہ کہ اثباتی) یا زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ وہ وجود امکانی رکھتے ہیں اور بالقوہ موجود ہیں نہ کہ بالفعل۔ درحالیکہ حقیقت نفس الامری صورت یا مثل یا تصورات میں ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ جس میں مادہ تابع قرار پاتا تھا ایک نظریہ ان کی جگہ قائم ہوتا رہا یعنے وہ نظریہ جس کی بنا تدبیر اور اغراض پر تھی خالصاً میکانی یا علت و معلول کے تعلق کے بیان کے لئے جو فطری طرق عمل کے اجتماع کی علت ہے۔ افلاطون نے کتاب طیماؤس میں فلسفہ طبعی کے مسائل کی بحث کی ہے۔ ارسطاطالیس نے (کتاب الفطرت) میں یا بحث طبیعات میں۔ جس رسالہ کو عموماً طبیعات کہتے ہیں۔ نہ اجزائے صغار کے ماننے والوں میں نہ افلاطون اور ارسطاطالیس کی تصانیف میں کوئی امتیاز کیا گیا ہے خاص علم طبیعی اور عام فلسفۂ طبیعات میں (حالانکہ فلسفہ طبیعات میں کلیت اور عمومیت خاص علم طبیعی سے زیادہ ہے)۔

اس کے بعد جو فرقے حکما کے پیدا ہوئے ان میں طبیعی فلسفہ کا تنزل نظر آتا ہے۔ البتہ ابو قورس خاص شکریہ کا سزاوار ہے کہ اس نے ذیمقراطیس کے ذرات کے مسئلہ کو عملاً بلاکسی تغیر کے قبول کر لیا۔ فطرت کی تحقیر جو کہ مشہور خاصہ مسیحی فلسفہ کا ہے اس کا سبب یہ بھی ہے کہ افلاطون کے خیالات سے مسیحی مذہب متاثر تھا۔ افلاطون کے فلسفہ میں محسوسات اور اشیاء مادیہ کا وجود بالکل

ص۔ مُثل جمع ہے مثال کی جو کہ فارم کا ترجمہ ہے افلاطون کے نزدیک اشیاء کے صور کلیہ ازل سے موجود ہیں اور تا ابد قائم رہیں گے ۱۲ م

ظاہری اور نمائشی ہے برا ہے بلکہ شر یعنے بدی کا اصل اصول ہے - (دیکھو ۹ ۳)
لیکن کہیں زمانۂ وسطیٰ میں جس میں یہ سلبی اعتبار طبیعی اشیا اور اُس کے حوادث کا
فی الجملہ کمی کے ساتھ ہے - مشہور ہے کہ روجر بیکن (۱۲۹۴) طبیعی امور کا زیادہ ماہر
تھا اور اس کو ان چیزوں کا فہم تھا اور اُس نے ان کی تحقیقات میں بذات خود بہت
کچھ کیا تھا -

۴ - عہد جدید کا دور علم طبیعی کا جس کی ابتدا ایسے لوگوں سے لینا
چاہیئے جیسے کوپرنیکس گلیلی کیپلر یہ نہیں اگلے خیالات میں تغیر ہوا - یہ اتفاقی
بات نہیں کہ ٹھیک اس مقام پر جہاں سے کچھ آثار جدید فلسفہ کے ملتے ہیں نکولاس
کسانس Nicolaus Cusanus (۱۴۶۴-۱۴۰۱) برنارڈینس ٹیلیسیس
Bernardinus Telesius (۸۸-۱۵۰۸) اور ایسے ہی اور لوگ تھے
ان میں فلسفہ طبیعی پر سب سے زیادہ زور دیا گیا ہے لیکن وہ قریبی تعلق جو
فلسفہ اور خاص علم میں ہے اس امر کا اس واقعہ سے ثبوت ملتا ہے کہ گلیلی اور
کیپلر ابتدا میں اپنے آپ کو فلسفی سمجھتے تھے اور وہ بڑی بڑی دریافتیں وہ
عالم خوض و نظر سے ہوئیں اس تمام تحقیقات کے نتیجے نے حقیقت عالم کی
فلسفیانہ نظریہ پر بہت بڑا اثر کیا - مناسب ہے کہ ہم اس نظر کو مندرجۂ ذیل پانچ عنوانوں
میں ترتیب دیں گے -

ا - پہلا عمدہ نتیجہ عہد جدید کی طبیعات سے یہ ہوا کہ فلک ثوابت کو باطل
قرار دیا جس کو اگلے تسلیم کرتے تھے اور اس کے بعد اسی کا نتیجہ تھا فضا کو لا متناہی
فرض کیا - اس نظر کی جہت سے وہ تضاد محسوس اور ما فوق محسوس یا غیر محسوس
کا جس کی وجہ سے مابعد الطبیعات جو مذہبی رنگ سے رنگی ہوئی تھی اوس میں
توجیہیں پیدا ہو گئیں جب سقف آسمان ایک لا محدود جوہر بخارات سے بدل گئی
وہ لوگ جو اب تک مذہبی خیالات پر اڑے ہوئے ہیں کہ اس عالم کے ماورا ایک اور
عالم ہے اب اس کو محسوس صورت میں تصور نہیں کر سکتے بلکہ غیر محسوس مان سکتے ہیں

ع مصنف کا یہ قول اہل اسلام کے عقاید کے خلاف ہے - ہم بہشت اور دوزخ کا جسمانیات
سے ہونا تسلیم کرتے ہیں -

یہ تضاد فوراً اب بعینہ وہ تضاد ہے جو کہ جسمانی اور ذہنی طبیعیعہ اور نفسانی میں ہے۔

۲۔ دوسرا بڑا نتیجہ یہ دریافت ہوا کہ کل اجسام کے تعلقات میں یکسانی ہے۔ اور یہ ممکن قرار پایا کہ طبیعی آثار پر سرتاسر ریاضیات کا استعمال ہو سکتا ہے۔ اس نے خودروئی اور بے تعین ہونے کو عالم ادراک سے خارج کردیا اب انکے لئے سوائے ذہن اور اخلاق کے کوئی جائے پناہ باقی نہ رہی۔ تضاد محسوس مافوق حس یا غیر محسوس کا اب اور ہی معنے رکھتا ہے اب طبیعت اور ذہن یا اخلاق کے مقام پر یکانیت اور آزادی ہے۔

۳۔ تیسری بات یہ بنیادی مسلمات جدید فلسفہ طبیعی کے اس مرتبے پر فائز ہوئے کہ ٹھیک حد مادہ کی ایک معروضی یا امر خارجی کے اعتبار سے قرار پا گئی اور اس سے یہ بڑا مسئلہ پیدا ہوا کہ حس کے صفات (دیکھو ف ۱۵) موضوعی (ذہنی) حقیقت رکھتے ہیں۔ گلیلی نے اصلی اور عارضی اوصاف میں اجسام کے امتیاز کیا تھا۔ قسم اول میں اوس نے صورت نسبتی مقدار، مقام وقت حرکت یا سکون عدد (شمار) انفراد یا اقتران دوسرے اجسام کے ساتھ کو رکھا تھا۔ یہ تمام اوصاف جسم کے تصور سے قابل انفکاک نہیں ہیں۔ مگر جسم کے وجود کے لئے ضرور نہیں ہے کہ وہ سفید یا سرخ کڑوا یا میٹھا ہو اوس میں کھنکار ہو یا نہ ہو اوس کی خوشبو گوارا یا ناگوار ہو یہ سب ظہور اون اثرات کے ہیں جنسے ہمارے آلات حسیہ متاثر ہوتے ہیں۔ یہاں بھی تضاد طبعی اور نفسی کا ایک جدید صورت اختیار کرتا ہے اور وہ بالکل درست ہے۔

۴۔ چوتھا عمدہ نتیجہ وہ تغیر ہے جو زمین کی عظمت کی تجویز میں واقع ہوا اور زمین کی عظمت کے ساتھ ہماری عظمت پر جو کہ زمین کے رہنے والے ہیں اور اب زمین کے باب میں معلومات حاصل کرنے میں ہم کو انہاک ہے زمین پہلے عالم کی مرکز مانی جاتی تھی اب وہ مرکز عالم نہ رہی۔ اب زمین اون بیشمار سیاروں سے ایک ہے جو آفتاب کے گرد لاتناہی فضا میں دورہ کیا کرتے ہیں

عہ طبیعی سے یہاں جسم اور جسمانی مراد ہے ورنہ طبیعی ایک اعتبار سے نفس اور نفسانی بھی ہے ۱۲

اب زمین کی وہ مقدار رہگئی جو انتہا درجہ کی چھوٹی ہے (جو کروڑوں کے شمار میں بہت ہی چھوٹی سی کرہ ہے)۔ یہ فخر انسان کا کہ عالم کی ایجاد اور تکمیل سے مقصود اوسی کی ذات ہے اب بالکل ہیچ ہوگیا اب اوس کی قسمت کے بارے میں نہایت فروتنی اور انکسار سے بھرا ہوا ایک تصور رہ گیا۔ اور وہ تخیلی نظریات اگلی صدیوں کے نیست و نابود ہوگئے ہماری قوت علمی بالکل مشکوک قرار پائی اگر ہم کو عالم کے بارے میں کچھ معلوم ہوسکتا ہے تو وہ اقل قلیل ہے۔ ہم کو موضوعیت[ع] (ذہنیت) کا شعور ہوا اور اوس سے ناگزیر نتیجہ انسانی علم کے اور اوس کی استعداد کی محدود ہونے کا پیدا ہوا۔

۵۔ پانچویں اور سب کے بعد جو اثر ان (پیشرو) ابتدائی تحقیقات کا طبیعی علوم پر پڑا اوس کا مقصد تھا بہتر فہم مشاہدہ اور تجربے کی قدر و قیمت سے کل علوم میں بشرطیکہ عقلی مقصد اوس پر حاوی ہو اور معقولات کو استخراجی قوت سے مدد دی گئی ہو۔ تکمیلی کا بیان ہے جس واقعہ کا تجربہ ہوچکا ہو اوس کا بطلان ہزار دلیلوں سے بھی نہیں ہوسکتا۔ اسی وقت میں جدید (تقابل) داخلی اور خارجی تجربہ کا فلسفیانہ خیالات کے منظر پر نمایاں ہوا۔

۶۔ علم طبیعات اور فلسفۂ طبیعت میں جو عقلی فرق ہے اوس کا اظہار اٹھارھویں صدی کے اواخر میں ہوا۔ ڈی کارٹس کی کتاب پرنسپیہ فلاسوفی Principia Philosophiae میں دونوں کو ملا دیا۔ ولف کی اصطلاحات میں "تجربی طبیعات" اور "عقلی کازمولوجی" (یعنے علم الکائنات) دلالت کرتے ہیں کہ طریقۂ بیان کے اسلوب جدا جدا تھے (دیکھو ق ۳) موضوع بحث کا کوئی اختلاف نہ تھا۔ جدید طبیعات کے مفہوم کے لئے ہم نیوٹن کے ممنون ہیں گر نیوٹن نے طبیعات اور فلسفہ میں کوئی امتیاز نہیں کیا۔ فلسفۂ طبیعی کو مستقل مرتبہ ان تین کتابوں کی اشاعت سے ہوا جو اٹھارھویں صدی کے آخر میں شائع ہوئیں۔ دی سسٹم دی لا نیچر

[ع] موضوعیت سے یہ مراد ہے کہ ماہیت اشیاء کے باب میں ہمارا علم بالکل انسانی ہے جس میں ذہن کی اختراع کو بہت دخل ہے حقیقت کے علم سے ہم بے بہرہ ہیں۔

Systeme de la nature (۱۷۷۰)۔ کانٹ کی میٹافزک ان فان گس گرنڈی نیچر ویسن شافت Metaphysische Anfangs grunde der Naturwissenschaft (۱۷۸۶)۔ اور شیلنگ Schelling کی اِن ٹوارف سائنس سسٹم در نیچر فلاسوفی Entwurf eines systems der natural philosophie (۱۷۹۹)۔ ان میں سے پہلی کتاب کی غرض اشاعت تھی نہ کہ علم مراباد Miraband کا نام سرورق پر تھا مگر ظن غالب یہ ہے کہ اس کتاب کا مصنف بیرن ہولباخ Baron Holbach (۱۷۸۹) ہو یہ کتاب انسائیکلوپیڈیہ کی صنف سے تھی اور ظاہرا اس میں اور لوگوں کے لکھے ہوئے مضامین بھی ہیں خصوصاً دی دیروٹ Diderot کی لکھے ہوئے۔ پہلی جلد خالص مادی مابعد الطبیعت پر ہے (ف ۱۲) دوسری جلد کامل ایک مذہبی مجادلہ ہے خصوصاً مسیحائی مجادلہ کے متعلق۔ جو نتائج اس وقت کے علم طبیعات نے حاصل کئے تھے وہ بڑے سلیقے سے ترتیب دئے گئے تھے اور ان کو ایک طبیعی ظہور کے نظام میں لائے تھے مگر کسی خاص تحقیقات کی کوئی توجیہ اس میں موجود نہ تھی کانٹ کی مابعد الطبیعت ان نان گس گرنڈی میں محض یہ کوشش کی گئی ہے کہ بدیہی اصول سے تمام علم طبیعات کو قائم کریں لہذا اس کتاب میں بہت ہی اعم تصورات سے بحث ہوئی ہے۔ یعنے مادہ حرکت قوت وغیرہ۔ کانٹ ڈینامک dynamic یعنے حرکی تصور بر فطرت کے پہونچ گیا تھا اور اوس نے دریافت کیا کہ حقیقی خاصہ عالم خارجی کے آثار کا قوتوں میں ہے یہ قوتیں فضا پر تقسیم ہیں اور ان میں باہمدیگر فعل وانفعال ہوا کرتا ہے (یعنے ایک قوت دوسرے پر اثر کرتی ہے اور پھر یہ دوسری پلٹ کے پہلی پر)۔ شیلنگ نے اس مسئلہ کو لیلیا اوس نے کانٹ کے نظریۂ فطرت کی تکمیل کی خصوصاً وہ جز اس نظریہ کا Organic اجسام ذوی الاعضا سے تعلق رکھتا ہے اس بحث میں شیلنگ تدبیر اور اغراض کی ولیلاکو

عہ یعنے عالم میں ہر شئے ایک غرض خاص سے ہے اور پھر اوس کا علاقہ دوسرے اشیاء کے ساتھ اغراض صحیحہ پر مبنی ہے۔ یہ دلالت کرتی ہے صناع عالم کے دانا اور حکیم ہونے پر بخلاف اون لوگوں کے جو کہتے ہیں کہ عالم محض ایک اتفاقی اجتماع ذرات کا ہے جس کی کوئی غرض و غایت نہیں ہے۔

کام میں لایا ہے (ف ۲۰ دیکھو) اس قسم کی حجت کو کانٹ نے کرٹیک ارتھیل سکرافٹ Kritik der Urtheilscraft (۱۷۹۰) میں بیان کیا ہے۔ کل فطرت کانٹ کے نزدیک ایک تدریجی نظام اغراض ہے۔ جس کی ابتدا نہایت ادون درجے سے ہوتی ہے بظاہر لایعنی اور بیڈول صورتوں سے جو ترقی کرکے بہت ہی بلند مرتبے پر پہونچتی ہیں یہ حکمت سے معمور اور بہت ہی نازک ظہور ہے یہ مرتبہ انسان کے ذہنی حیات میں بہم پہونچتا ہے۔ پس اس محل پر طبیعی ظہورات کی تکمیل کا مسئلہ فلسفہ پر مقدم رکھا گیا ہے۔

۶۔ شیلنگ کا نظریہ تکمیل کی بڑی اشاعت ہوگئی اور لوگ اوس کو کماحقہ سمجھ گئے تھے اور باوجود اوس عجیب رنگ آمیزی کے جو خود مصنف نے کی تھی اور جو لوگ اوسکے اتباع سے اوس کے بعد ہی ہوئے تھے ان کے ہاتھوں سے ہوئی تھی۔ (جن میں سے اِسٹیفنس جی آلوجی (علم طبقات الارض میں سرآمد روزگار تھا اور اوکن Oken بائیولوجی (علم الحیات میں) جو لوگ انیسویں صدی کے طبیعی علوم میں کچھ کام کر رہے تھے اوس کے نظریہ کی عام مقبولیت ہوئی اون لوگوں کا شمار کم نہ تھا جنھوں نے اس زمانہ کے بعد صحیح علم کی تحقیقات میں خوب کام کیا تھا وہ حقیقۃً شیلنگ کی فلسفۂ فطرت کے ماننے والے تھے۔ شیلنگ کے فلسفہ کی بدنامی جو دور تک پہونچی تھی اوسوقت ہوئی جبکہ یہ تحقیق ہوگیا کہ وہ علما کافی نہیں ہے اور اوس کیساتھ ہی ہیگل کے فلسفۂ کا جو تنزل ہوگیا تھا اس سے فلاسفہ کے ایسے اقوال سے جو علم کے طبیعیاب میں تھے بے اعتباری ہوگئی تھی۔ (مطلب یہ ہے کہ جو لوگ فلسفی بحث و مباحث میں منہمک رہتے ہیں عموماً علم طبیعات میں اون کے اقوال قابل اعتبار نہیں ہیں)۔ ہم دیکھ سکتے ہیں کہ مواد علمی کی کمی کے باعث سے فلسفۂ فطرت تفصیلی امور میں ناکافی رہا۔ اوس کی بڑی قدر و قیمت اوس خاص علم سے نہ تھی جو اسمیں شامل تھا بلکہ اس قابلیت کی وجہ سے تھی کہ جو شوق حقیقت اشیاء کی دریافت کا

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ چونکہ ہم اغراض کے لحاظ کے عادی ہوگئے ہیں ہم کو ایسا ہی معلوم ہوتا ہے۔ یہ حجت بہت طولانی ہے جسکے بیان کی یہاں گنجایش نہیں ہے۔

پھیلا ہوا تھا اُوس کو فلسفۂ فطرت نے تسکین دی۔ یہ علمی شوق اس کا مقتضی تھا کہ تمام چیزوں کی ماہیت کما حقہ معلوم ہو جائے۔ چند چیزوں کا علم اس شوق کی تشفی کے لیئے کافی نہ تھا بلکہ کل کائنات کا علم یعنے کل اشیا (خواہ عضویات سے ہوں خواہ غیر عضویات سے خواہ اونکا تعلق نفس سے ہو خواہ اجسام سے) بالفعل یہ رسم سا ہوتا جاتا ہے کہ علوم کے مصنف اپنی فلسفی ضرورتوں پر اور فلاسفہ فلسفۂ فطرت کے خاص مسائل پر صرف بذریعہ مابعد الطبیعی اساس یا علمیات اور منطق کے فائز ہوں۔ یہ حالت ہمارے لیئے کچھ اچھی نہیں ہے ہم اس سے خوش نہیں ہو سکتے۔ فلسفیانہ تصورات جن کو حامیان علوم فطریہ نے پیش کیا تھا وہ تقریباً سب کے سب بلا استثناء باطل ٹھہر گئے۔ وجہ اسکی یہ تھی کہ فلسفہ کی تاریخ سے آگاہی نہ تھی اور وہ نتائج جو تجربے نے پیدا کیئے تھے اون کا میدان تنگ اور محدود تھا۔ بجائے دیگر ہم کو امید ہے کہ آیندہ ہم اشیاء کے تصفح کے ذریعہ سے ایسے اشیاء جن سے فلسفۂ فطرت کو تعلق ہے ثابت کریں گے کہ عموماً علوم طبیعی کے اصول کی تحقیق کا مقابلہ فلسفہ سے آج بھی اوسیطرح ہے جیسے ایک صدی پیشتر تھا۔

۷۔ یہ ایک بدیہی خاصہ نیچرل فلاسفی فلسفۂ فطرت کا ہے کہ وہ ایک جانب تو مابعد الطبیعات کو عبور کر جاتی ہے اور دوسری جانب علمیات اور منطق پر علمی نتائج کا مجموعہ اور اس مجموعہ کی ترتیب اور تدوین کلی نظریۂ کائنات کے لیئے بہت ہی ضروری ہے درحالیکہ (نیچرل سائنس) ایک خاص طریقۂ استعمال سے صور علمیہ اور ذخیرۂ معلومات کو اپنا کر لیتا ہے۔ فلسفۂ فطرت کے ممکن مفہوم سے ہم یہاں تمام مضامین کو اخذ کر لیں گے باقی مسائل کو تین قسموں میں تقسیم کریں گے جنمیں سے ہر قسم میں چند مضامین داخل ہیں۔

(۱) پہلی قسم میں جو بجائے خود ایک مجموعہ ہے اس میں چند مقرری علمیات ہئیت علم ہا کے مسائل ہیں۔ ان میں سے خاص وہ مسئلے ہیں جو عالم خارجی کے

ئ عضویات میں داخل ہیں نباتات اور حیوانات غیر عضوی میں۔ جو چیزیں نباتات اور حیوانات کے سوا ہیں یعنے جمادات پانی ہوا وغیرہ ۱۲۔

متعلق ہیں۔ لفظ قانون کے معنے اور تصورات علیت جوہر اور تدریجی تکمیل کے یہ توکما حقہ۔ واضح ہے کہ مطالب مذکورہ کی بحث خالص منطقی مقدمہ (نیچرل سائنس) علم طبیعات کا ہے یہ مقدمہ بہت ضروری ہے۔ جملہ تصورات جن کا نام ابھی لیا گیا تھا اور عالم خارجی کے وجود کا مفروضہ خاص علوم کی توجیہات اور تشریحات میں بکار آمد ہے۔ مگر ان میں سے کسی مطلب پر بھی جامع بحث نہیں کی گئی جیسی بحث یہ مضامین چاہتے ہیں اور ان کی عمومیت جس بحث کی سزاوار ہے۔ اگر یہ مقصد پورا ہوسکتا ہے تو فلسفۂ طبیعی ہی سے ہو سکتا ہے۔

(۲) دوسرا امر یہ ہے کہ فلسفۂ طبیعی میں بہت ہی انتقادی جانچ علم طبیعات کے طریقوں کی اور اسکے اساسی تصورات کی ہونا چاہئے۔ وہ مسائل جو شمار (۱) کے تحت میں مذکور ہوئے وہ علم طبیعات کے اندر محدود نہیں ہیں اگرچہ اس علم میں اون کا خاص استعمال ہوتا ہے دوسرے بھی قسم کے مسائل کی بحث اون تصورات اور طرق کی ایسے لفظوں اور اصطلاحوں میں کی گئی ہے جن تصورات کو علم طبیعات نے صورت بخشی ہے۔ اور اون کا علمی استعمال بھی انھیں حدود کے اندر ہوتا ہے۔ اس کا تعلق مادہ قوت انرجی حرکت مکانی اور زمانی حوادث طبیعی کے اجزا ہیں۔ یہ تصورات بھی مثل اور تصورات کے اگرچہ ان میں مخصوص علمی مقدمے علمی معلومات کے ہیں لیکن اون کی جانچ خود علم طبیعات میں جیسی چاہیے ویسی نہیں ہوئی۔ اور وہ نازک اور لطیف طرز عمل جن کے ذریعہ سے علوم طبیعہ علم کی حیثیت سے روز افزوں ترقی کرتے جاتے ہیں اور علم یوماً فیوماً بڑھتا جاتا ہے۔ چاہیے کہ منطقی خوض وفکر کے لئے بھاری مواد مہیا کرے۔

۸۔ (۳) بالآخر ہم کو چاہیے کہ فلسفۂ فطرت کو علمی نظریات کی تحلیل اور اون کی اندازہ شناسی کا منصب عطا کریں۔ یا کم از کم وہ نظریات جن کا مفہوم وسیع ہے نظریۂ ذرات علم احیات میں ارتقا کا نظریہ میکانی اور زمانی اجزائے موثرہ حوادث طبیعی کے وغیرہ۔ اس عنوان میں ہم یہ ملاحظہ کریں گے۔ علمیات میں لفظ تصوری (نظریہ) اس حیثیت سے اوس کا استعمال طبیعات میں ہے کیا معنی رکھتا ہے یعنے طبیعات میں اوس کا کیا مفہوم ہے مقابل کے مفروضات کا فیصلہ

ہونا چاہئے۔ اور یہ فیصلہ ایسے واقعات پر مبنی ہو کہ جن کا علم ہم کو کما حقہ حاصل ہے اور اون کی مابعد الطبیعی قدر و قیمت بھی ملحوظ رہے۔ اس کے کہنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے کہ علمی تحقیقات کے طریقوں سے اور اون کے نتائج سے جو اس تحقیقات کے لئے ناگزیر ہیں کما حقہ موانست ہونا لازمی ہے۔

بیان مذکورۂ بالا سے یہ نتیجہ نکلتا ہے (دیکھو نوٹ ۶) کہ فلسفۂ طبیعی پر تصانیف کی از حد کمی ہے۔ خاص مضامین اکثر طبیعیات کے مضمون کے ہم کو پہونچے ہیں اور اون کے تصانیف میں اکثر ابواب شامل ہیں جن میں فلسفۂ فطرت کی بحث ہے اکثر مابعد الطبیعی اور علمیات کے رسائل ہیں۔ ان سب کے علاوہ ہم اولاً توجہ دلا سکتے ہیں ایف شلٹزی کی F. Schultze (دو جلدیں ۱۸۸۱-۸۲) جسکا نام فلاسوفی ڈر نیٹر ویسن شافت Philosophie der Naturwissenschaft ہے پہلے حصہ میں نیچرل فلاسفی کی تاریخ کانٹ کے زمانہ تک دوسرے حصہ میں ایک مرتبہ تصریح انتقادی تجربیت کی ہے مصنف نے اپنی بحث کو منحصر کیا ہے کانٹ کے مطلع تنظریہ جس میں بہت عام مسائل فلسفۂ فطرت کے ہیں۔ ثانیاً ہم مشورہ دیتے ہیں کے کرامن K. Kroman کی تصنیف جو ایک بیش بہا تصنیف ہے جسکا نام ان سیری نیٹر ارکنٹ نس ہے Unsere Naturerkenntniss ۱۸۸۳ء یہ ترجمہ ڈانش زبان سے کیا گیا ہے یہ کتاب مخصوص ہے ریاضیات اور نیچرل سائنس کی مابعد الطبیعی بحث سے کے لاسوٹ گسیشختی ڈر اٹومسٹک K. Lasswitz Geschichte der Atomistik (۲ جلدیں ۱۸۹۰) یہ بھی نیچرل فلاسفی کی تاریخ پر قابل ملاحظہ کتاب ہے (دیکھو ڈبلو ہیول تاریخ استقرائی انڈکٹو سائنس اینڈ فلاسفی آف دی انڈکٹو سائنس ۱۸۳۷ و ۱۸۴۰)

[W. Whewell, History of the Inductive Science and Philosophy of the Inductive sciences, 1837 and 1840]

ف ۔ علم نفس

طبیعی علوم میں علم نفس کا خاص وظیفہ اور اوس کے عام اصول فلسفیانہ غوص وفکر یہ دونوں جدا جدا کام ہیں ان دونوں کا امتیاز اٹھارھویں صدی میں معلوم کر لیا گیا تھا۔ مگر علم نفس کا ایک خاص علم کی حیثیت سے فلسفیانہ تحقیقات سے جدا ہو جانا ابھی معرض ایجاد میں ہے۔ ہمارا تفصیلی بیان علم نفس کی تکمیل کا چاہنا ہے کہ ایسے سوالات سے بحث کیجائے جن کا تعلق متعین اور مخصوص عمارت سے ہو

سب سے پہلے علم نفس کی تدوین میں چاہیئے کہ جو تعلق جسمانی اور نفسانی میں ہے وہ صاف صاف بیان کر دیا جائے اور دونوں کے میدان محدود کر دئے جائیں یعنے نیچرل سائنس (علم طبیعات) سائیکالوجی (علم نفس) کی وسعتوں کا اندازہ جداگانہ ہونا چاہیئے۔ لہذا مضامین اور طریق کسی مصنف کے علم نفس کا مصنف کے شخصی مذاق پر موقوف ہے یعنے خود اوس کا مفہوم نفسانی کی ماہیت کے متعلق کیا ہے۔ ہم تین زمانے اس علم کی تاریخ میں قابل امتیاز سمجھتے ہیں۔

(۱) پہلے عہد میں ذہن کو جو تمام آثار نفسانی کا ماخذ ہے بعینہ قوت غریزی قرار دیا ہے جو کہ حیات کی اصل سمجھی جاتی تھی اس رائے میں ایک وسیع ترجمانی علم نفس کی شامل ہے۔ یعنے علم نفس کا میدان بہت وسیع ہو جاتا ہے۔

(۲) دوسرے عہد میں ذہن کی وسعت کو محدود کر دیا ہے کیونکہ لفظ ذہنی کی یہ تعریف کی گئی کہ وہ جس کا علم باطنی ادراک سے حاصل ہوتا ہے تحقیق کی اس منزل پر جو تقسیم جسمانی اور نفسانی کی ہوئی وہ موقوف ہے اوس جلی تقابل پر جو خارجی اور داخلی ادراک میں ہے۔

(۳) تیسری بلکہ غالباً سب کے بعد کا عہد جس کا ظہور صراحت کے ساتھ حال ہی کے زمانے میں ہوا ہے اس عہد میں نفسانی کا وجود موضوعی کے

ساتھ ہی ہے یعنے ایسی کوئی شئے جو موقوف ہے اوس فرد انسانی پر جس نے تجربہ کیا ہو۔ (یعنے موضوع سے تجربہ کرنے والے کی ذات مراد ہے) وہ عنصر اس تجربہ کا جو براہ راستقیم بلا غور و فکر حاصل ہوا ہے اور وہ خود اس امر پر شاہد ہے کہ وہ تجربہ کرنے والے ہی کی ذات پر موقوف ہے (نہ کسی اور شئے پر جو تجربہ کرنے والے کی ذات سے خارج ہو) اس تجربہ میں نفسی عنصر یا جزو ہے۔ بخلاف اس کے دوسرا عنصر اس تجربے کا جو موضوع سے بے نیاز ہے اور جسکا وجود اور طرز عمل اوسی کے خاص قوانین پر منحصر ہے یہ عنصر اصطلاحاً معروضی یا طبیعی ہے

۲۔ پہلے عہد کی رائے ذہن کی ماہیت کے باب میں قدیم زمانے سے لیکے عہد وسطی تک بالکل حاوی رہی۔ بغیر کسی شک و شبہ کے سب سے پہلی مدون اور مرتب تصنیف جو ہم تک پہونچی ہے ارسطاطالیس کے رسالہ پیری بسیوخے[مہ] النفس میں ملتی ہے۔ اس رسالے کے پہلے مقالہ میں ارسطاطالیس نے مذاہب قدیم کو بیان کیا ہے اور ان کا انتقاد کیا ہے۔ دوسرے مقالہ میں اوس نے ذہن کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ "بالفعلیت" ہے بدن کی یعنے بدن کی قوت سے فعل میں آنے کا باعث ذہن ہے ذہن اصلی صورت گر ہے (یعنے علت فاعلی ہے)۔ اسی رسالے میں حکیم موصوف نے قوائے ذہنیہ کو بتفصیل وار بیان کیا ہے۔ سب سے ادنیٰ ذہنی قوت قوت غاذیہ ہے۔ یہ نباتات کو ملی ہے جو سب سے ادنیٰ آلیت (عضویت) یا نظام آلی ہے۔ اس سے بالاتر ذہن حاس (حس کرنے والا) ہے۔ یعنے قوت حسیہ یہ قوت غاذیہ کیساتھ شریک ہو کے حیوانات میں موجود ہے۔ ذہنی تکمیل کا اعلیٰ درجہ عقل سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کو ارسطاطالیس نے انسان کا مابہ الامتیاز قرار دیا ہے جس میں عقل موجود ہے مع اون دونوں قوتوں کے جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ دیکھنے کی بات یہ ہے کہ حس کو مصنف نے ذہن کے ساتھ منسوب کیا ہے قوت غاذیہ (یا تغذیہ کے فعل کی نسبت بداہتہً اوسکی یہ رائے ہے کہ ذہن اور اصل حیوانی

مہ لفظی ترجمہ علی النفس ۱۲۔

(روح حیوانی) دونوں بعینہ ایک ہیں۔ یعنے ذہن ہی منبع اون تمام آثار کا ہے جس کے مجموعہ کو ہم حیات کہتے ہیں اور جو مقابل بیجان یا غیر آلی (پتھر) وغیرہ مادہ کے ہے۔ دوسرے مقالے کے خاتمہ پر حواس کے بارے میں کچھ تحریر کیا ہے تیسرے مقالے میں ادراک اور تصور (حفظ اور خیال) فہم جذبہ (وجدان) شوق اور حرکت پر بحث کی ہے۔ عیسائیوں کے فلسفہ نے ارسطاطالیس ہی سے یہ مسئلہ لیا ہے کہ ادراک گو وہ بالفعل نہ ہو یا ایسے ذہن کو جو عقل رکھتا ہے ادنی درجہ کی ذہنی قوتوں سے علٰحدہ کیا ہے۔ یہ تفریق صرف مفید ہی نہ تھی جس میں غیر ناطق حیوانات اور انسان کا فرق بتایا گیا ہے بلکہ اس تقسیم سے مخلوقات میں فانی اور غیر فانی کا امتیاز ظاہر ہوگیا اور ایک عمدہ اور سادہ اساس علم نفس سے حس اور عقل کے تقابل کا مہیا ہوگیا وہ قوت جو اشیاء زمانی اس دنیا کی ہیں اور شعور واسطے ابدی اور اخروی امور کے حاصل ہوگیا جو اس عالم کے ماورا ہے۔

۳۔ یہی رائے ابتدائی عہد متاخرین کی فلسفہ میں بھی باقی رہی۔ اطالیہ کے فلاسفۂ طبیعات نے عموماً ذہن کو تقسیم کیا فانی اور غیر فانی میں ذہن کا وہ حصہ جو تعقل کرتا ہے اور وہ حصہ جو محض ادراک رکھتا ہے اونھوں نے شاید اون فوائد پر زیادہ زور دیا جو ذہن کے غیر فانی جز کو حاصل ہیں حقیقی علم کے اکتساب کے لئے۔ اوس کا طریق عمل بصیرت سے تعلق رکھتا ہے اوسکو حقیقت کی معرفت بداہۃً براہ راست مستقیم ہوتی ہے درحالیکہ فانی حصہ ذہن کا حواس پر منحصر ہے اور بذریعہ براہان اور استخراج کے علم حاصل کرتا ہے۔ فانی حصہ ایسی فعلیتوں کا اصل ماخذ ہے جو عموماً فہم سے منسوب کی جاتی ہیں۔ مسلمات سے بذریعہ ترتیب و اجتماع تصورات کے۔

ہمارا دی کارٹس کی تفریق ذہنی اور بدن کی فکر اور امتداد کے واسطہ سے ایک مخصوص بیان اسی بنیادی تصور کا ہے۔ یہ مابعد الطبیعات میں زیادہ اہمیت رکھتا ہے بہ نسبت علم نفس کے وہ جسے پیشتر فانی جز ذہن کا کہا جاتا تھا دی کارٹس نے اوس کو طبعی عالم سے منسوب کیا

اس نقطہ سے علم نفس کی عمدہ تدوین کا راستہ کھل گیا۔ جب یہ یکبار تحقیق ہو گیا کہ بصیرت سے علم انسان کو جو حاصل ہوتا ہے وہ انسان کی ذات میں ازلی ودیعت نہیں ہے۔ یعنے انسان کے ساتھ ہی پیدا نہیں ہوا ہے اب اس غیر طبیعی علیحدگی کے رد کر دینے کے لئے زیادہ کوشش کی ضرورت نہ ہی کہ فانی اور غیر فانی اجزا میں ذہن تقسیم کیا جائے۔ اور اوس سے عمدہ تعریف لفظ "ذہن" کی قائم ہو سکتی تھی۔ اس اصلاح کی عزت جان لوک کو حاصل ہوئی جو کہ متاخرین کے علمیات کا بانی ہے (دیکھو ف ۲)۔ جان لوک سے دوسرا عہد علم نفس کا شروع ہوتا ہے۔ جس عہد کی خصوصیت سے ہے یہ تعریف ذہن کی کہ وہ منبع اور مانند باطنی حس کا ہے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ اس نظریہ سے تمام طرق عمل خالص عضوی طبیعی اور جسمانی سمجھے جائیں نہ کہ نفسی۔ اس لئے کہ طرق عمل عضوی حیات کے بذریعہ حواس ظاہری کے معلوم ہوتے ہیں۔ بعینہ اوسی طرح جس طرح غیر عضوی اشیاء (پتھر کنکر پانی وغیرہ) کے آثار کا علم ہوتا ہے۔ وہ جمہوری مقبولیت حواس کی صورتوں کی یعنے ادراک کی لائبنز Seibniz کے استعمال اصطلاح ادراک اور ذاتی ادراک سے ظاہر ہوتی ہے جو لوک کے احساس اور انعکاس یعنے تامل کا جواب ہے۔ جرمن میں جو علم نفس اٹھارھویں صدی میں شائع تھا اوس میں یہ لفظیں ذہن کے حواس خارجی اور داخلی کی فعلیت کے لئے استعمال کی جاتی تھیں۔

آج بھی فرق نفسی اور طبیعی جسمانی کا منسوب ہوتا ہے لوک کے اوس امتیاز سے جو اس نے داخلی اور خارجی ادراک میں کیا تھا اگرچہ تھوڑے سے تامل کے بعد معلوم ہو سکتا ہے کہ ان دونوں کے تعلق کا واضح تصور ان اصطلاحوں سے نہیں ہو سکتا۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ اس کا یہ نتیجہ نکلتا ہی تھا کہ حیوانات ذہن یا نفس سے محروم ہیں اور خود بخود چلتی ہوئی کل کی طرح ہیں ۱۲۔

سے معرفت اپنی ذات کی جس چیز سے ہوتی ہے اوسکو اپرسپشن ذاتی ادراک ہے ۱۲۔

(۱) پہلی بات تو یہ ہے کہ کوئی باطنی حس موجود ہی نہیں ہے صرف بیرونی حاسے ہیں یعنے وہ مقررہ آلات جو تحریک کو وصول کرتے ہیں۔ پس یہ بیان اگر استعمال بھی کیا جائے تو مجازاً ممکن ہے نہ کہ درحقیقت۔ اور اس طور سے استعمال کرنا بھی خطرہ سے خالی نہیں ہے اوس وقت تک جب تک کہ اون کے فعل کی ماہیت کا واضح خیال پیشتر کسی اور طریقے سے حاصل نہ ہوچکا ہو۔

(۲) خارجی اور داخلی ادراک کے تضاد کو کافی سمجھ کے مفروضہ واقعات کے عالم میں نہ باقی رکھا جائے۔ ایسے عالم کے لیئے یہ کافی نہیں ہے۔ زمانۂ حال کی علمیات (بحث علمی) نے یہ ثابت کردیا ہے کہ ہمارا اصلی تجربہ دو عالموں میں ایک دوسرے سے علٰحدہ ہوسکے نہیں واقع ہوا ہے۔ بلکہ کلیتہً وحدت رکھتا ہے۔ داخلی اور خارجی ادراک کے الفاظ سے جو تعلق ظاہر ہوتا ہے وہ عہد متاخرین میں پیدا ہوا ہے اور جملہ اجسام کے مشاہدات پر منحصر ہے درحقیقت یہ دو جداگانہ فعل نہیں ہیں جو درحقیقت از روئے ماہیت ایک دوسرے سے علٰحدہ ہوں۔ بالفاظ دیگر یہ اصطلاحیں ضروری نہیں ہیں ان کے معنے ابہام سے خالی نہیں ہیں یہ دو جداگانہ فعلوں پر دلالت نہیں کرتے جو دراصل علٰحدہ ہوں گو ایک ہی زمانے میں اون کا وقوع ہوا ہو ان کا مفہوم مجازی ہے۔ ان اصطلاحوں کا انتخاب سمجھ بوجھ کے نہیں ہوا ہے۔ نہ کسی گہرے امتیاز پر اونکا استعمال ہوا ہے۔

(۳) بالآخر اگر یہ مفروض کہ ایک خارجی ادراک ہے اور دوسرا داخلی درست ہو تو حواس کے بارے میں ہم کو سخت حیرت ہوگی کہ اون کے اوصاف کیا ہیں۔ یعنے وہ جس کو احساس کہتے ہیں کیا ہے؟ متاخرین کے علم طبیعات میں گوکہ احساس کا استعمال خارجی طرق عمل کو مدد دینے کے لیئے ہوتا ہے لیکن احساسات منسوب کیئے جاتے ہیں جاننے والی کی ذات ہے جو کہ موضوع ان کا ہے (دیکھو ث ۴) بجائے دیگر اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ احساسات عالم خارجی میں پیدا ہوتے ہیں (لوک نے یہ بات خود صاف کہدی ہے) نہ کہ اندرونی ادراک میں پس علم نفس میں اس چیز کی بحث نہوسکیگی جو کہ بداہتہ ایک جز ذہنی حیات کا ہے یعنے احساس سے (کیونکہ اوس کی

پیدائش عالم خارجی میں ہوئی ہے لہذا علم طبیعات میں اوس کی بحث ہونا چاہئے (۵)[1] ماہرین علم نفس ان چند سال سے اس طرف متوجہ ہوئے کہ لفظ (سائیکیکل) نفسی کی نئی تعریف کی کوشش کریں - تیسرا عہد کا آغاز کہ لفظ (سبجکٹ) موضوع یا (سبجکٹو) موضوعی (اپیسٹمولوجی) علمیات بحث علم کے خیالات کے بموجب کیا ہونا چاہیئے - تجربے کی بنیاد کی اصل کا واحد ہونا تسلیم کرلیا گیا ہے مگر یہ فرق نکالا گیا ہے کہ موضوعی اور معروضی عناصر جدا جدا ہیں اور ان کی ترکیب سے احساسات پیدا ہوتے ہیں احساس (مثالیہ) تصور ادراک یہ نام موضوعی ارکان کے ہیں اور خاصے حالتیں اور چیزوں کے تعلقات یہ الفاظ معروضی ارکان کے ہیں - مگر بعض آثار یا مظاہر اصلی تجربے کے جن کی ماہیت خالصًا موضوعی ہے - حافظ کی تصویریں حسیات (وجدانی) خواہشیں ارادے - لہذا اون کی جانچ علم نفس ہی سے ہوسکتی ہے (نہ طبیعات سے) یہ ظاہر ہے کہ جو لوگ موضوع اور معروض کی تفریق پر نظر رکھتے ہیں تاکہ نفسی اور جسمانی میں امتیاز پیدا ہو وہ بڑا کام اپنے ذمہ لیتے ہیں - ان کو ہر مخصوص حالت میں دریافت کرلینا ہوگا کہ کس قدر حصہ کسی تجربے کا موضوعی ارکان سے منسوب ہوسکتا ہے - لیکن یہ بعینہ وہ کام ہے جو علم طبیعات کے محقق کرتے رہتے ہیں - ہر شخص جس کو علمی تحقیقات کا موقع ملتا ہے اوس کو معلوم ہے کہ پہلا مقصد اس تحریر کا یہ ہے کہ شئے یا معروض کا علم حاصل ہو - یا جو چیز معروض سے تعلق رکھتی ہے اوس کا علم موضوعی اضافتوں سے جدا کرکے (یعنے جو کچھ ذہن کی طرف سے خارجی معروض پر لگا دیا گیا ہے) مشاہدہ کی غلطی کا خیال ہی (علاوہ اور مادرا اتفاقی اغلاط یا لفظی نزاع کے) اس پر دلالت کرتا ہے کہ طبیعی آثار کی تحقیقات میں موضوعی یا ذہنی حالتوں کا بھی دخل ہے - اور مسلمہ جمہور مفہوم کہ ہم دیکھتے یا سنتے ہیں ایسی کوئی چیز ہے جو موجود نہیں ہے یعنے خارج میں یا جس کو ہم سمجھتے ہیں کہ

---

[1] یہ ہندسہ مطابق کتاب کے ہے اگرچہ شمار سے ۴ ہونا چاہیئے تھا لیکن اس کے بعد ۶ ہے لہذا اسکو برقرار رکھا تاکہ متن کی مطابقت باقی رہے ۱۲ -

دیکھ رہے وہ صرف آنکھ ہی میں ہے۔ یہ عامیانہ خیال ہم کو بخط مستقیم اوسی شکل تک پہونچا دیتا ہے۔ کامل شعور ایک سیدھے سادے آدمی کے لئے ہر تجربے میں ایک مجموعۂ واحد ہے۔ جب کوئی تجربات پر غور و تعمق کا عادی ہوجاتا ہے اور ذہن کو تجزیہ کی مزاولت ہوجاتی ہے اوس وقت موضوعی اور معروضی کا امتیاز ہوتا ہے دونوں عالم جدا جدا موجود معلوم ہوتے ہیں گویا کہ اصل حقیقت میں وجود کی دو جداگانہ صورتیں ہیں۔ جس طرح ایک سادی قوس تحلیلی ہندسے میں دو متغیروں (لا اور ی) کی تفاعل ہے منجملہ ایک مرتب ہے اور دوسرا ناس ہے اگرچہ خود قوس کی وحدت پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا اوسی طرح انسانی تجربے کا عالم موضوعی اور معروضی دو رکنوں میں تحویل ہوسکتا ہے اس سے تجربے کی اتصالی وحدت پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔ (دیکھو ف ۱۲ فہ) ای ماخ (بٹرایگ زور انالائز در امپ فنڈنگن E. Mach (Beitrage Zur Analyse der Empfindhungen (۱۸۸۶ 1886) اور آر ویرنیس (ف ۱۳) نے سب سے پہلے اس رائے پر عمل کرکے اوسکو عقلی ترتیب سے مدون کیا ہے۔ مصنف کو یقین ہے کہ اوس نے علم کی توضیح پہلے پہل کی ہے اسی مطمح نظر سے اپنی کتاب گرنڈرس در سائیکولاجی (۱۸۹۳ء ترجمہ ۱۸۹۵) میں۔

(۶) بہت اگلے زمانے سے یہ کوششیں ہوتی رہی ہیں۔ کم و بیش ماہیت ذہن کے باب میں (جو رائے اس زمانے میں شائع تھی اوس سے متاثر ہوکے یا مستقلاً) کہ نفسی اور خالصاً جسمانی طرق عمل (کے افعال و خواص) کا باہمی تعلق دریافت کیا جائے۔ نظریۂ رُوح حیوانی جس کی توجیہ دوسری صدی عیسوی میں کلاڈیس جالینوس Claudius Galenus نے کی تھی۔ اس کو بڑی قبولیت حاصل ہوئی۔ اس لحاظ سے کہ وہ توضیح تھی بدن انسان کے حیوانی طرق کی اور ان کا تعلق بعض نفسی افاعیل سے۔ یہ رائے جاری رہی اٹھارھویں صدی کے آخر تک اور اس میں بہت ہی خفیف سا تغیر ہوا۔ اعصاب بہت باریک نلیاں سمجھی جاتی تھیں جو اوعیہ (ظروف) خون کے نازک شعبوں کے لئے مناسب تھیں۔ بہت ہی حار متحرک اور نازک ذرے خون کے اون میں اپنی راہ کرلیتے تھے

اور یہی ذرات روح حیوانی تھے لہذا دل اصلی مرکز زندگی کے جملہ آثار کا مان لیا گیا
تھا۔ دل کی گرمی حرارت غریزی خون کی حرکت کا باعث تھی جو تمام نظام عروقی
میں دور تک پہونچا دیتی ہے۔ اسقدر قریب العہد یعنے ۱۶۷۲ء ای پلیبز نے اپنی کتاب
انتھروپالوجی میں علم خواص الاعضا سے ایک نظریہ نکالا تھا یعنے توجہ کا موقوف
ہونا مفروضہ روح حیوانی پر۔ لیکن سولھویں اور سترھویں صدیوں میں مخصوص انفعالی
طرق عضویاتی توضیح کے لیے منتخب کرلیئے گئے تھے۔ ڈی کارٹیس (لیس پیشنس
ڈی لامے ۱۶۵۰) (Les passions de l'ame 1650) نے جذبات کو نفس و
بدن کے باہمی فعل و انفعال کا مخصوص اثر تجویز کیا تھا اور وہ یہ تحقیق کرنا چاہتا تھا
کہ دل کے افعال میں جو تغیرات ہوتے ہیں اون کا ادراک ہوسکتا ہے اور
ممکن ہے کہ وہ تغیرات جذبات پر دلالت کریں اسیطرح ملنگتھن Melancthon
جو اکثر وجوہ سے ارسطاطالیس کے عمدہ اتباع سے تھا اپنی کتاب (ڈی اینمہ
۱۵۴۰) میں یہ کام کرچکا تھا۔ اس فرقے کے قابل توجہ تابعین سے لڈوویکس وائوسیا
ایک فلسفی اسپانیہ کا رہنے والا تھا اوس نے کتاب Ludovicus Vives
(ڈی اینمہ اِٹ وائٹا ۱۵۳۹) میں تحریر کی۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ علم
خواص الاعضا سے جو ترجمانی ہوئی تھی اوس کو ذہن کی اس تفریق نے کہ ایک
جزاس کا فانی اور دوسرا غیرفانی ہے بڑی مدد دی (ف ۲ ضہ) یہ خیال کہ نفسی
فانی افاعیل موقوف ہیں بعض جسمانی طرق عمل پر اس توجیہ میں کوئی خطرہ نہیں ہے
نہ کوئی منافاۃ ہے۔

پہلی منطقی تنظیم اون تمام کوششوں کی جو اوس عہد میں ہوئیں تاکہ ایک
صحیح نظریۂ جذبات کے بارے میں وضع کیا جائے اسپنوزا Spinoza نے اپنی
کتاب اخلاق مقالہ چہارم میں لکھدیا تھا۔ اس مقالے میں ہم کو ایک منضبط جائزہ
اوس باہمی ارتباط کی بابت مسلم پہونچتی ہے جو نفسی اور جسمانی طریقوں میں ہے لیکن
اوس کا بدل جانا اس زمانے میں جبکہ علم نفس کا دوسرا عہد داخل ہوا ضروری تھا
واقعہ یہ ہے کہ لوک کی کتاب کی اشاعت کے بعد خصوصاً جرمنی میں جبکہ باطنی
ادراک کے متعلق خالص علم نفس کی تکمیل ہوئی جس میں سمجھ بوجھ کے یا کچھ بغیر

سمجھے ہوئے بھی ذہنی آثار میں جسمانی شروط کا کلیتہً لحاظ نہیں کیا گیا۔ اس سے تجربی یا سرسری نظریۂ ذہن پیدا ہوا جس کو یہ نام یعنے علم نفس تجربی ولف Wolff نے بخشا تھا۔

(۷) سرآمد روزگار اون علمائے نفسیات میں جنھوں نے خالص باطنی تجربہ پر انحصار کیا تھا جے ان ٹیٹنس J. N. Tetens تھا اوس ضخیم کتاب Philosophische Versuche über die Menschlische Natur und ihre Entwicklung جو دو جلدوں میں تھی وہ اب بھی محض تاریخی دلچسپی نہیں رکھتی بلکہ اس مرتبے سے کچھ زیادہ ہے۔ خلاصہ واقعات کا جو واقعات اوس عہد میں دریافت ہو چکے تھے نہایت جامع ہے اور منصفانہ ہے اور واقعات مذکور کے منطقی اتصال کا بہت لحاظ رکھا گیا ہے۔ ایسی ہی کوششیں صرف باطنی تجربات پر نفسیات کی عمارت کے قائم کرنے کی ہمارے زمانہ تک ہوتی رہی ہیں۔ ہربرٹ کی کتاب لہربچ زور سائیکالوجی ۱۸۱۶ Lehrbuch der Psychologie اور اوس کے بعد سائیکالوجی الس وسن خافت Sychologieals Wissenschaft (م جلد ۲۵-۱۸۲۴) اون کتابوں میں ہیں جو بہت اہمیت رکھتی ہیں۔ ہربرٹ نے یہ بھی کوشش کی تھی کہ بعض مابعد الطبیعی مسلمات پر جو ذہن کی ماہیت اور قوی سے متعلق ہیں اور ریاضی کے ضوابط پر بنا کر کے ایک صحیح سائیکالوجی لکھی جائے جو کہ بطور علم سکوں اور میکانات Statics and mechanics کے ہو۔ ماہرین علم نفس کے متاخرین میں سے الف برینٹینو (سائیکالوجی ون امپریخن اشٹینڈ پنکٹ اول ۱۸۷۴) اور تھ لیپس ڈائی گرنڈ تھاٹسخن ڈیس سیلینی بنس ۱۸۸۳ F. Brentano (Psychologie vom Empirischen Stand punkt.) and Th. Lipps (Die Grundtha tsachen des Seelenlebens) کو بھی اسی فرقے کے توابع سے شمار کرنا چاہیے

ہربرٹ کے علاوہ والیضاً ای بینیک دلہربخ Lehrbuch در سائیکالوجی الس نیٹر وسن خافت طبع چہارم ۱۸۷۷) قابل قدر کوشش کی کہ سائیکالوجی علم نفس کو بلا مدد فزیالوجی کے لکھیں اسمیں کوئی شبہہ نہیں کہ اسی بحث اس علم کی بجائے خود ممکن ہے۔ یہی ایک طریقہ معلومات سے ہے جس سے بعض مشکل اور پیچیدہ ذہنی حالتوں پر بحث ہو سکتی ہے

جب ہم سے کہا جائے کہ نفسی ترکیب (میکانیت) کی جمالی اخلاقی منطقی یا مذہبی تصور کی یا جذبہ یا ارادی فعل کی بیان کرو تو ہم کو دماغ کے افعال سے اس مسئلہ کے حل میں کوئی مدد نہیں مل سکتی۔ ہم کسی دماغی فعل سے ان نفسی تصورات کو منسوب نہیں کرسکتے۔ کیونکہ حقیقی مسئلہ صرف یہ ہے کہ ایک پیچیدہ ذہنی تجربے کی تحلیل کی جائے نہ کہ تعین بدنی حالات کا۔ اگر ہم ابتدائی طرق عمل کو اور اون کے ایک دوسرے کیساتھ مل کے کام کرنے کو بیان کرسکیں کسی پیچیدہ مجموعہ میں بشرطیکہ علمی صحت کے ساتھ ہو تو کسی ظہور کا دریافت کرنا بہ حیثیت ماہر نفسیات کے ہم سے معقول فرمایش ہوگی تو بس ہم نے حق توضیح کو جیسا چاہیئے تھا ادا کردیا۔ نفسی بیان باطنی تجربات کا مستثنیات سے ہوجاتا ہے جبکہ مجبوراً معین تصورات سے یا ثانوی مفروضات سے کام لیا جاتا ہے ایسے تصورات اور مفروضات جن کا استخراج باطنی تجربات سے خود ہی ممکن نہیں ہے۔ (یعنے جن مقدمات پر توضیح کی بنیاد کیجاتی ہے اونکی خود ہی توضیح باطنی تجربات سے نہیں ہوسکتی)۔ لیکن ہماری ذہنی حیات جہاں تک ہم کو اس حیات کا علم ہے کسی طرح خود کامل نہیں ہے۔ اس طرح فی الواقع اکثر ماہرین علم نفس اس فرقے کے مجبور ہو کے "لاشعور"عہ کو آزادی سے استعمال کرتے ہیں تاکہ جہاں جہاں کوئی بات رہگئی ہے اوس کی رخنہ بندی ہوجائے ایسے خالی مقامات باطنی تجربات ہی میں پائے جاتے ہیں اور بسیط نفسی طرق کے نظریہ کی بنیاد ایسے ذہن پر رکھتے ہیں جو ایک جوہر مستقل بذات خود قائم ہے جو واقعات شعور کے عقب میں ہے اور اون پر تصرف رکھتا ہے اور اون کا ترتیب دینے والا ہے سائنس کی ضرورتوں کے پورا کرنے کے لئے ان میں سے کوئی مسلہ کافی نہیں ہے۔

عہ وہ اعمال نفسی جو دماغ میں جاری رہتے ہیں اور اون کا علم ہم کو نہیں ہوتا ایک اصطلاح علم نفس کی ہے سب کانشنس یعنے "تحت الشعور" یعنے وہ ایسے امور ہیں جن کا عمل دماغ میں جاری رہتا ہے گوکہ ہم کو اون کا شعور نہیں ہوتا مثلاً خزانۂ خیال میں جو تصویریں اشیاء کی ہیں وہ "تحت الشعور" رہتی ہیں اور جب اونکی ہم کو ضرورت ہوتی ہے یاد آجاتی ہیں ۱۲ مترجم۔

(۸) چنانچہ وہ علم نفس جس کی بنا علم خواص الاعضا پر ہے جس کے ابتدائی مقدموں کو ہم نے ابھی بیان کیا رفتہ رفتہ اوس نے بڑی اہمیت کا درجہ حاصل کر لیا۔ اور جب سے جدید تعریف (یعنے اس علم کی تاریخ کا تیسرے عہد کی) یعنے علم نفس کے موضوع بحث کی تعریف وہ بھی اسی جانب لے گئی کہ نفسانی جو ذہنی شرائط سے مشروط ہے اوس کا اتصال شرط یعنے فرد جسمانی کے ساتھ ہے لہذا جدید علم نفس ایک ایسا علم ہو گیا جس میں خالص ارکان سے بحث ہوتی ہے ابتدائی تجربے جو کہ موقوف ہیں ایسے موضوعات پر جو خود جسمانی ہیں اور وہی تجربہ کرنے والے بھی ہیں۔ اس نتیجہ پر ہم صرف خاص ماہرین علم نفس کے عمل سے نہیں پہونچے بلکہ ماہرین خواص الاعضا کی بھی اس میں شرکت ہے۔ چند سال سے عموماً یہ رسم ہو گیا ہے کہ ذہنی آثار کو علم خواص الاعضا میں داخل کر دیا کرتے ہیں اس حیثیت سے کہ ذہنی آثار نوعی افعال جانداروں کے ہیں پچھلی صدی کے علمائے نفس میں دی ہارٹلی (مشاہدات انسان پر ۱۷۴۹) جے بریسٹلی (۱۸۰۴) آبزرویشنس آن مین (Observations on man) اور سی بونٹ (ایسے دی سائیکالوجی ۱۷۵۵ اور اوس کے بعد) کے نام لئے جاتے ہیں۔ ایچ لوٹز مڈی سنی سائیکالوجی ۱۸۵۲ (Medicische) سائنٹفک سمت میں ترقی کرنے کے آثار رہیں ہے۔

بالآخر جدید سائیکالوجی کی تہذیب و تنظیم ڈبلو ونڈٹ کی کتاب گرنڈزوج درفزیالوجشن سائیکالوجی Grund Zuge der Physiologische Psychologie ۱۸۷۴ میں ہوئی ہے۔ دو جلدیں طبع چہارم کی ۱۸۹۳ میں شائع ہوئیں۔ اس تصنیف میں یہ خیال غالب ہے کہ نفسی طبیعی میں برابر سعی قائم رہنا چاہئے یعنے بموجب اس مفروض کے کہ کوئی نہ کوئی طبیعی یا عضوی عمل ہر نفسی

عہ مصنف کے اس قول کا منشا یہ ہے کہ ہر نفسی واقعہ کیسا ہی ہو ایک تغیر جسمانی اعصاب عضلات وغیرہ میں حادث ہوتا ہے۔ کوئی ایسا فعل نہیں ہے جو محض نفسی ہو اور اوس کے مقابل جسمانی اثر ثابت نہ ہو ۱۲۔

عمل کے ساتھ منسوب ہوسکتا ہے وہ نفسی عمل جس کا علم باطنی ادراک سے ہوتا ہے ہر چیز جس کو اور نظریات سے منسوب کریں گے لاشعوری ہے یا ایک جوہری ذہن سے بنا براس مذہب کے جو ابھی بیان ہوا ہے عضویات کی قلمرو میں داخل ہے یہ اصول عضویاتی نفسیات کے لئے ثابت کرتا ہے افعال کا مشاہدہ ہو یا کم از کم قابل مشاہدہ ہونا جو افعال یا طرق عمل ذہنی آثار کی توضیح کرتے ہیں۔ نفسی طبیعی موازات جس کا ذکر ہو رہا ہے کوئی ما بعد الطبیعی اصول نہیں ہے اور نہ اس کو مادیت (دیکھو ف ۱۲) سے کچھ کام ہے جو مادی حرکات کو نفسی آثار کی علت قرار دیتے ہیں۔ جسمانی شرط ہے ذہنی کی اوسی معنی سے جس طرح ایک مقدار موقوف ہوتی ہے دوسرے پر کسی ریاضی کی تفعیل عـه میں یعنے یکساں ارتباط دو چیزوں میں اس طرح کا کہ جب ایک بدل جائے تو دوسرا بھی بدل جائے۔ دوسری لفظوں میں یہ ایک "ناظم" اصول ہے (دیکھو ف $\frac{۴}{۳}$)۔

(۹) اس مسلمہ کی بنا پر کہ یکساں ربط جسمانی اور ذہنی اعمال میں ہے ہم ایک جدید اور قابل قدر استعمال نفسیات کی تحقیقات میں کر سکتے ہیں۔ یعنے تجربہ۔ ابتدا نفسی امور کے تجربوں کی بعض ایسے قدیم تصانیف میں پائی جاتی ہے جس میں حواس کے نفسی مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ رنگ کے احساس کا موقوف ہونا طبیعی محرک پر یعنے روشنی پر یا اس کے مماثل مسموعی کا احساس صوتی آثار پر اس سے ایسے نتائج نکلے جو طبیعی دریافت میں قدامت کے لحاظ سے دور تک پہونچے اور یہ احساس کی نفسی تحقیقات میں بہت مفید ہو سکتے ہیں۔ لیکن تجربات صراحۃً نفسیاتی اغراض سے ہوئے وہ نسبتہً ایک جدید صورت اس علم کی ہے۔ ٹی ٹنس Tetens (دیکھو ف‍ٹ) اور بونٹ (Bonent) اکثر مختصر طور سے ان تجربات کو بیان کر دیتے ہیں۔ حتے کہ ۱۸۴۶ء میں ای ایچ ویبر E. H. Weber نے اپنی مشہور کتاب شائع کی جس میں حس لمس اور عموماً حسیت پر بحث کی ہے جس کتاب

عـه یہ ریاضی کی اصطلاح ہے مثلاً $x^2 + 2$ یہ ایک تفعیل ہوئی اس میں x اور 2 متغیر ہیں x مستقل ہے اور 2، x پر موقوف ہے۔

کا نام یوبرڈن ٹاسٹس ڈاس گیمنگی فیہل Uberden Tastsinn und das Gemeingi fiehl ہے آرونگز کی کتاب I Handmasterbuch der Physiologie نے حقیقۃً مرتب تجربات کے لئے سرگرمی پیدا کردی اور نفسی تحقیقات میں تجربی اسلوب جاری ہوا۔ اور تجربی سائیکالوجی کی جی ٹی فکنر کی مفید تحقیقات سے صورت ہی بدل گئی یہ واقعہ ۱۸۶۰ کا تھا۔ فکنر کی کتاب بنام ایلیمنٹی سائیکو فزک Eelememty Psychophysilo ۱۸۶۰ میں طبع دوم اور پھر بلا تغیر ۱۸۸۹ میں) شائع ہوئی۔ فکنر سائیکو فزک سے مراد لیتا ہے ٹھیک نظریۂ طبعی اور نفسی ربط وارتباط کا اور تجربے کا کام میں لانا اس مسئلہ پر مبنی تھا کہ احساس کا موقوف ہونا محرک پر ریاضی کے حساب سے بیان کیا جاسکتا ہے اوسی کی پیروی کی ونڈت نے اور اپنے تجربی طریقوں کو جاری کیا اور تجربات کے نتائج کو اپنی فزیالوجیکل سائیکالوجی میں تحریر کیا۔

اب ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ میدان سائیکالوجی کا ایک خاص علم کی حیثیت سے مقرر کردیا گیا ہے۔ اس میں داخل ہے (ا) پیچیدہ واقعات شعور کے بسیط اور سادے واقعات میں تحلیل ہوگئے۔ (ب) مقرر ہوگیا موقوف ہونا نفسی امور کا طبعی (یا اعصابی) پر اور یہ کہ طبعی اور نفسی واقعات برابر برابر جاری رہتے ہیں (ج) تجربے کو کام میں لانا تاکہ خارجی پیمانہ ذہنی اعمال کا حاصل ہوجائے اور اون کی ٹھیک ماہیت دریافت ہوجائے نفسی حیات کی تدریجی تکمیل کی تاریخ ممکن ہے کہ مستقل علمی تحقیقات کا موضوع بحث قرار پائے۔ ہربرٹ اسپنسر نے (دی پرنسپلس آف سائیکالوجی مطبوعہ ۱۸۵۵ و مابعد) اپنی کتاب اصول علم نفس میں لکھا ہے ترتیب کے ساتھ تدریجی تکمیل کے مطمح نظر سے۔ گوکہ وہ یک طرفہ ہے کیونکہ حیوانی سائیکالوجی اور بچپن کی سائیکالوجی بھی عام عنوان میں داخل ہے بالآخر یہ بات قابل ملاحظہ ہے کہ ایم لزارس اور ایچ اسٹین تھل نے امتیاز کیا ہے قومی سائیکالوجی اور شخصی (یعنے ایک فرد انسان کی) سائیکالوجی میں۔ قومی سائیکالوجی میں داخل ہے تحقیق ایسے آثار کی جو ایک نظام آلی سے موجہ نہیں ہوسکتے۔ بلکہ اون کا مبدء ایک جماعت انسانوں کی یا ایک قوم ہے۔ زبان

اور رسم و رواج ایسے آثار کی مثالیں ہیں۔

(۱۰) یہ ظاہر ہے کہ تحقیق کے جملہ معروضات جن کو ہم نے نقرۂ بالا میں جمع کیا ہے علم نفس سے متعلق ہیں اس حیثیت سے کہ علم نفس کو ایک خاص علم سمجھیں۔ فلسفیانہ سائیکالوجی سے اس کو کوئی واسطہ نہیں ہے کیونکہ یہ سب یکساں طور سے اساسی واقعات ہیں۔ خالص واقعات مثل اور طبیعی آثار کے اگر ہم فلسفہ کی تعریف کریں کہ وہ علم الاصول ہے تو ہم اس نفسی تحقیقات کو فلسفیانہ نہیں کہہ سکتے۔ بے شک اس نقطہ پر عضویاتی علم نفس کے ماہرین عموماً متفق ہیں۔ مگر اسی وجہ سے تو یہ دریافت کرنا ضروری ہوجاتا ہے کہ کیا سائنٹیفک سائیکالوجی کے پہلو بہ پہلو فلسفیانہ سائیکالوجی نہیں ہوسکتی اور اگر ایسا ہے تو اسکو کیا تعلق رہے گا فلسفۂ ذہن سے یا مثل سائنس یا ذہنی صناعت جو کہ ہیگل کے وقت سے مقابل فلسفۂ فطرت کے چلا آتا ہے۔

(۱) خاص مسائل کی فہرست سے جو فلسفیانہ نفسیات کے حیز میں پڑتے ہیں (دیکھو ٹ) اولاً تو (الف) فلسفیانہ سائیکالوجی میں علمیات اور منطقی مقدمات سے صناعی یا تجربی نفسیات کی بحث ہوگی۔ ان میں داخل ہیں تصورات موضوع اور فرد (شخص واحد) کے نفسی علیت اور نفسی مساحت تحلیلی ترکیبی اور تکوینی طریقوں کی وغیرہ (ب) اس علم میں چاہیئے کہ ایک انتقادی امتحان ایسے اساسی تصورات کا ہو جو تجربی سائیکالوجی میں بکار آمد ہیں اور فلسفہ کے نفع کے لئے ان کی جانچ پرتال کیجائے نظریات مکانی اور زمانی مثالیات احساس اور تلازم وغیرہ کے۔

(۲) نظریات جوہریت اور واقعیت (بالفعلیت) کی بحث میں ہم قریب مابعد الطبیعت کے آجاتے ہیں۔ پہلا یعنے جوہریت کی بحث) تو جوہر ذہن کا مقدمہ یعنے ذہن یا نفس ایک جوہر قائم بذات خود ہے اور دوسرا یعنے واقعیت (یا بالفعلیت) کی بحث گویا اسکی مدعی ہے کہ افعال شعور جو بلاواسطہ حاصل ہوں ذہنی حقیقت کو شامل ہیں یعنے شعور کے افعال اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ نفس قائم بذات خود ہے۔

(۳) یہ تعلیم تعلق رکھتی ہے مسئلۂ عقلیت اور مسئلۂ ارادیت کے تضاد سے۔ مسئلۂ عقلیت ذہنی تجربے کے عناصر کو عقلی طرق عمل میں پاتا ہے یعنے فکر اور تصور یا مثالیہ میں۔ ارادیت کا یہ منشا ہے کہ آثار ارادے کے نمونہ یا اصل ذہنی حیات کی ایک وسیع حد تک۔ یعنے ارادی افعال ہی ذہن کی جوہریت پر دلالت کرتے ہیں۔

(۴) اصطلاحات واحدیت[عہ] اور اثنینیت مادیت اور روحانیت (جن سے ہم باب سوم میں تفصیلی بحث کریں گے) دلالت کرتے ہیں مسئلۂ نفسی اور طبیعی یعنے جسمانی کے باہمی تعلق کے حل یا توجیہہ پر۔ ہم متعدد مضامین فلسفیانہ علم نفس کے انداز کے اون جلدوں میں پاتے ہیں جن میں مبحث علم اور ما بعد الطبیعت کے عنوانوں کے تصانیف ہیں یا اون کتابوں میں داخل ہیں جن کے بڑے حصے میں صناعی بحث سائیکالوجی کی ہے۔ پہلی کوشش عہد متاخرین میں فلسفیانہ سائیکالوجی کو ایک مستقل تعلیم بنانے کی ہے رہمکی J. Rhemke کی کتاب لہربخ ڈر الجمینن سائیکالوجی Lehrbuch der All Gemeinen Psychologie (۱۸۹۴) میں پائی جاتی ہے رہمکی کی پیروی جی۔ ٹی لیڈ G. T. Ladd نے کتاب فلسفۂ ذہن میں کی تھی جو ۱۸۹۵ میں شائع ہوئی۔

۱۱۔ فلسفیانہ سائیکالوجی اس معنے سے فلسفۂ ذہن یا منٹل سائنس (ذہنی صناعت) نہیں ہے۔ اس کو صرف مخصوص مقدمات سے بحث ہے جو بنیادی تصورات یا نظریات تجربی سائیکالوجی کے ہیں۔ اور کسی طرح مقدمات سے دوسرے ذہنی

عہ واحدیت کے ماننے والے وحدت وجود کے قائل ہیں کہ تمام عالم کی ایک ہی اصل ہے خواہ اوس کو خدا کہو خواہ کائنات۔ اثنینیت والے عالم کی اصل دو عنصروں کو ٹھہراتے ہیں مثل زرتشتیوں کے جو خیر کا فاعل یزدان کو اور شر کا فاعل اہرمن کو قرار دیتے ہیں مادیت کے قائل کل عالم کی اصل مادہ کو ٹھہراتے اور روحانیت والے مادہ کے عوض روح کو کل عالم کی اصل مانتے ہیں۔ مصنف کے نزدیک یہ جملہ مذاہب گویا جواب ہیں مسئلۂ تعلق نفس اور بدن کے ۱۲ مترجم۔

صناعتوں کے اس کو تعلق نہیں ہے۔ اگر اون میں داخل ہے خود تجربی سائیکالوجی تو پھر مصنف کے نزدیک فلسفیانہ سائیکالوجی عام فلسفۂ ذہن کے ایک جزو سے زیادہ نہیں ہے اس کے ساتھ کے دوسرے شعبے فلسفۂ قانون اور فلسفۂ مذہب فلسفۂ تاریخ اور شاید فلسفۂ اخلاق اور فلسفۂ جمالیات بھی ان مختلف تعلیمات کے ساتھ جو ایک ہی عنوان کے تحت میں ہیں یہ مناسب معلوم ہوگا کہ عام فلسفۂ ذہن کے خیال ہی سے باز رہیں یا ذہنی صناعت سے کلیتہً۔ اس لئے اور بھی کہ اس علم میں کوئی حقیقی تقابل فلسفۂ فطرت سے نہیں پیدا ہوتا۔ جمالیات میں مثلاً ضرور ہے کہ بعض اعتبارات سے طبیعی طرق عمل کی توجیہ ہو اور یہ تو درست نہوگا کہ قانون فنون مذہب اور تاریخ کے لئے معروضی یا حقیقی ولالت یا اعتبار کو استعمال کریں اگر ہم ان کو صرف ذہن کا اختراع سمجھتے ہوں۔

اس فصل کے آخر میں ہم سائیکالوجی کے بعض تصانیف کا ذکر کرینگے جن کا نام متن میں صراحت کے ساتھ موجود نہیں ہے۔

ڈبلو وا لکمین لہربخ ڈر سائیکالوجی W. Volkmann Lehrbuch der Psychologie طبع چہارم دو جلدیں ۱۸۹۴ اس کا مطمح نظر اصلاً ہربرٹ کا سا ہی اس تصنیف کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں تفصیلی تاریخی مبحث بطور استطراد کے ہے اور اس میں کثرت سے ادبیات کے حوالے ہیں۔ متن اکثر مقامات میں زمانۂ حال کی تحقیق سے عاری ہے

اے بین دی سنسز اینڈ دی انٹلکٹ A. Bain The Senses and the Intellect ۱۸۵۵ و مابعد دی اموشنس اینڈ دی ول She Emotions and the Will ۱۸۵۹ و مابعد۔ یہ مصنف تلازمیت کی سائیکالوجی کے فرقے کا نمایندہ ہے یہ فرقہ تلازم کو اساسی منظہر نفسانی کلیہ میں خیال کرتا ہے۔

ایچ ہافڈنگ سائیکالوجی ان امرسن H. Hoffding Psychologie in Umrissen طبع ثانی ۱۸۹۳ ڈانش زبان سے انگریزی ترجمہ پہلے اڈیشن سے جرمن جسکو ایم۔ جی لونڈس نے M. G. Lowndes. ۱۸۹۱ میں ترجمہ کیا تھا۔

ڈبلو جیمس پرنسپلس آف سائیکالوجی W. James Principles

سیلس اوبر مینشن اینڈ تھیریہ ورلسنگن ڈبلو ونڈت ۱۸۹۰ ۲ جلدیں
W. Wundt Vorlesungen iiber Menchen und Thierseele
طبع دوم ۱۸۹۲ (ترجمہ انگریزی ۱۸۹۴) گرنڈرس ڈر سائیکالوجی Grundriss
der Psychologie (ایضاً انگریزی ترجمہ) ۱۸۹۷ - ای - بی ٹچنر این اوٹ لا
آف سائیکالوجی E. B. Titchenen an outline of Psy chology طبع
دوم ۱۸۹۷ جی - ایف اسٹوٹ انالیٹک سائیکالوجی G. F.Stout Analytie
Psychology ۲ جلدیں ۱۸۹۶ - ایف جوڈل لہربخ ڈر سائیکالوجی E. Jodl ۱۸۹۶
Lehrbuch der Psychologie ایف - اے کیرس گیشختی ڈر سائیکالوجی
F. A. Carus Geschichte der Psychology (۱۸۰۸) اور ایف ہارمس
(گیشختی ڈر سائیکالوجی) ۱۸۷۸ دونوں عام تاریخیں علم نفس پر لکھی ہیں مگر دونوں ناکامل
ہیں - دو جلدیں جواب تک چھپی ہیں (۱۸۸۰ - ۱۸۸۴) ایچ سیبک H. Siebeck
کی قابل قدر گیشختی در سائیکالوجی ٹامس اکوئیناس Geschichte der
der Psychologie Thomas Aquinas کے زمانے تک پہونچی ہے -

اخلاق اور فلسفۂ قانون

اخلاق اور جمالیات سے جب بحث شروع ہوتی ہے تو ہم ایک بالکل ہی نئے میدان میں پہونچ جاتے ہیں۔ فلسفیانہ تعلیمات جنپر ہم نے اب تک بحث کی ہے وہ ایک شعبہ پر مبنی ہیں اگر یہ نہ مانیں کہ کل خاص صناعتوں پر اونکی بنا ہے لیکن ان دونوں کی یہ بنیاد نہیں ہے۔ ان دونوں یعنے اخلاق اور فلسفۂ قانون میں خود ہی خاص صناعت ہونیکی صفت موجود ہے اور یہ دونوں سے بحث کرتے ہیں۔ علم متعین اور اخیریؔ یعنے بسیط واقعات اخلاق یا فلسفۂ اخلاقی عموماً ناموسی (عمل کے لئے ضابطے اور قاعدے بنانے والے) علم سمجھا جاتا ہے (دیکھو ف) اور اوس کے مسئلہ (موضوع بحث) کی یہ تعریف ہے کہ یہ علم ایسے صحیح شرائط کو مقرر کرتا ہے کہ اگر وہ شرائط پورے ہوں تو انسان کے ارادی افعال اخلاقی سمجھے جائیں گے۔ اس معنے سے اسکو فن سیرت کہہ سکتے ہیں جسطرح منطق کو فن تعقل کہتے ہیں۔ (اخلاق ایسے ضابطے معین کرتا ہے جو سیرت کی درستی کے لئے ضروری ہیں اور منطق ایسے قوانین عطا کرتی ہے جس سے تعقل یا فکر صحت کے ساتھ ہو)۔ چونکہ تعریف صفت خلقی کی وضعی یعنے کسی کے مقرر کرنے سے

عہ جب علمی واقعات کی تحلیل کی جاتی ہے تو یہ دیکھا جاتا ہے کہ واقعات جن پر پہلے نظر پڑتی ہے وہ دوسرے واقعات پر مبنی ہیں جو عام نظروں سے دور ہوتے ہیں پھر یہ دوسرے واقعات پر اسی طرح ہم عمل تحلیل سے ایسے واقعات تک پہونچ جاتے ہیں جن کی مزید تحلیل ناممکن ہوجاتی ہے ایسے واقعات کو اخیری واقعات کہتے ہیں اور اگر ترکیب کے اعتبار سے دیکھئے تو یہ واقعات اولی ہوتے جن کو فلسفہ کی زبان میں اولیات کہہ سکتے ہیں پس جو واقعات تحلیل کے اعتبار سے اخیری ہیں وہی ترکیب کے اعتبار سے اولی ہوتے ہیں ۱۲ عہ

نہیں مقرر ہوسکتی لہذا علم اخلاق میں اخلاقی احکام یا تصدیقات کی تاریخی تکمیل کا بیان بھی ہونا چاہیے اور وہ اصول اور وہ کامل مثالیں جو انسانوں کی حیات میں فی الواقع پائی گئی ہیں اون کی تحلیل کرکے عقلی اور مسلسل احکام اس صناعت میں بہم پہونچائے جاتے ہیں۔ خواہ علم اخلاق کے ذریعہ سے یہ کام اچھی طرح ہو خواہ بری طرح مگر اس علم میں جیسے سیرت ہے اور جیسی ہونا چاہیے ان دونوں میں (یعنے ایک تو وہ سیرت جو بالفعل موجود ہے اور دوسری وہ جو اخلاق کے مطابق ہونا چاہیے) امتیاز کیا جاتا ہے بلا شک اگر یہ امتیاز نہ کیا جائے تو بھی خصوصیت کے ساتھ صفت خلقی کا استعمال صحیح نہوگا یہ صفت انسانی اعتقاد اور شوق وغیرہ دوسری صفات پر ایک اضافہ ہے۔ اور ادن سب صفتوں سے بالاتر ہے۔ یہ سچ ہے کہ زمانۂ حال میں کہا جاتا ہے اور گذشتہ زمانے میں بھی کبھی کبھی یہ کہا گیا تھا کہ اخلاقی اور طبیعی ارادے اور فعل میں کوئی حقیقی تفاوت نہیں ہے۔ (مقصود یہ ہے کہ جو فعل فطرت سلیم کے موافق ہے وہی اخلاقی بھی ہے) مگر ہم اس رائے سے اتفاق کریں تو کرسکتے ہیں مگر کوئی امر مستثنی اس قاعدۂ کلیہ سے تسلیم نہ کریں گے کیونکہ اگر کوئی طبیعی فعل مخالف ایسے فعل کے ہو جس کو رسم ورواج نے فی الواقع منظور کرلیا ہے معاشرت نے اوسکو رواج سمجھتا ہے یا دوسرے اخلاقی اثرات نے وہی امتیاز جس کا اوپر مذکور ہوچکا ہے اگرچہ دوسرے لفظوں میں ہو۔ مگر وہی امتیاز موجود ہ جس پر ہم نے بیشتر زور دیا تھا۔

۲۔ پہلا سوال جو عالم اخلاق کے سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ اس تضاد کی اصل کیا ہے جو ان دو قسم کے افعال میں ہے ایک تو ایسی سیرت جو کسی ضابطے کی پابند نہیں محض طبیعت کی امنگ سے افعال صادر ہوتے ہیں دوسری وہ سیرت جو کسی قسم کے قانون کی تابع یا کسی حکم یا منصوبے پر کاربند ہوتی ہے۔ اس سوال کا جواب اس تحقیقات کے نتائج سے مل سکتا ہے جو نسلی سائیکلوجی کے میدان میں ہوئی ہو۔ ابتدائی افتتاح انسانی سیرت کے ضابطہ تصدیقات کا مذہبی خیالات اور عبادات کی صورت پکڑتے ہیں اور یہ رواجی استعمال اور ضابطے معاشرت کے ویسے ہی قدیم ہیں جیسے خود سوسائٹی

(معاشرت)۔ تمدن کی بالکل ابتدائی منزلوں میں یہ دونوں مذہب اور معاشرت فرد انسان کو پابند کرتے ہیں اوسپر بہت کچھ خارجی اثر پڑتا ہے اور اوس کی زندگی ایک تعلیم کئے ہوئے راستے پر چلتی ہے۔ نسبتہً اس حالت کے بہت دنوں کے بعد متعدد ضابطہ یا ناظم اجزا شاخ در شاخ ہوجاتے ہیں۔ اور ہر مجموعہ کی جداگانہ شناخت ہوجاتی ہے۔ جب ایسا ہوتا ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ مذہب قانون اور اخلاق خاص عناصر ہیں اوس مجموع کے جو سب کے سب ایک ساتھ ملے جلے ہوئے صرف ایک معاشرت کی مجموعی منظوری کی صورت میں تھے۔ اس کے بعد اب یہ ضرورت ہوتی ہے کہ آثار کی مختلف قسموں کی جدا جدا علمی تحقیقات ہو۔ اگرچہ شعر اور روز مرہ میں رفتہ رفتہ مذہبی اور دنیاوی اُمُش کا امتیاز پیدا ہوجاتا ہے۔ اون کے باہمی ارتباط کا شعور بہت آہستہ آہستہ فنا ہوجاتا ہے۔ لہذا یہ کوئی عجب کی بات نہیں ہے کہ سقراط جس کو رفتہ رفتہ خاص علم اخلاق کا واضع مانا تھا صراحتاً دو مبدء منبط اخلاق کے قرار دیتا ہے۔ تحریری قوانین سلطنت کے اور غیر تحریری قوانین دیوتاؤں کے۔ اوسی وقت وہ اخلاقی فساد (تنزل) جو اپنے آس پاس اوس کو نظر آتا تھا اپنے عہد کے لئے اوس نے وہی کوشش کی تھی جو اور ماہرین اخلاق اپنے زمانہ کے لئے کیا کرتے ہیں یعنے دریافت کرنا کلیتہً صحیح اخلاقی اصول کا بس وہ نیک یا اخلاقی سیرت کو علم کا نتیجہ سمجھنے لگا یعنے ایسی کوئی بات جو سیکھی سکھائی جاسکتی ہے۔

۳۔ افلاطون نے بھی مثل سقراط کے یہ کوشش کی کہ شرائط اخلاقی معیار کی کلی صحت کے ساتھ دریافت ہوجائیں۔ کتاب فیدرس و فیدون و ری پبلک کا اخلاق مابعد الطبیعت سے تقریباً ملا دیا گیا ہے۔ یہ تضاد محسوس مادی مادہ اور صورت یا مثالی[عہ] یا جوہر اشیاء کا ایک تقابل قیمتوں کا ہوجاتا ہے

عہ مثال افلاطونی فلسفہ میں اون ازلی صورتوں سے مراد لی جاتی ہے جو عالم محسوس کی حقیقت مانے گئے ہیں۔ مثلاً ایک تو وہ انسان جس کو ہم تم دیکھتے ہیں یہ پرتو اصل انسان یا انسانی مثال کا جو ازل سے موجود ہے اور جو اصل اور علت ہے اس محسوس

مادہ اصل ہے اون چیزوں کی جو خسیس اور بد اور مثال شرط اول یا مقدمہ ہے ہر نیک چیز کا۔ افلاطون کے نزدیک ایک ہی نیکی یا فضیلت ہو سکتی ہے اور یہ ایک معنے سے شرط ہے کل صحت کی کیونکہ ہم صدق کے بارے میں یہی کہیں گے کہ وہ ایک ہے جو کچھ اچھا ہے وہی انجام کار بن خدا ہی کی جانب سے آتا ہے اور حقیقی لذت (جس کو فلسفہ کی اصطلاح میں سعادت کہتے ہیں) صرف غیر مادی عالم میں مل سکتی ہے جو کہ عالم مثل ہے۔ حسن ہے صرف حسیات میں نیکی کا پرتو ہے۔ اسی سے اخلاقی قدر و قیمت کا عکس نمایاں ہوتا ہے اور اسی سے اوس عالم کی جھلک نمودار ہوتی ہے جو ماورائے حسیات ہے۔ کامل تحقق نیک کوشش کا فرع ہے کسی قسم کے اجتماع کی یا ریاست کی۔ افلاطون نے اپنی مثالی جمہوریت میں اون شرائط اور حالات کو بیان کیا ہے کہ اگر انسان اوس کے مطابق زندگی بسر کریں تو ایسی زندگی طبیعت انسانی کے اغراض کو پورا کر دیگی۔

سعادت (ائیدےمونیا) کو قبل سقراط کے حکمائے اخلاق مثالی نیکی کا مظروف (مجموعہ) خیال کرتے تھے یہ چیز ایسی تھی جس کے حاصل کرنیکی کوشش کرنا چاہیے۔ گر ہم کو کوئی مرتب صورت آرائی ایسے اخلاق کی جس کی بنا سعادت پر ہے ارسطاطالیس کے پہلے نہیں ملتی۔ نیقوماجس[۲] کے اخلاق میں سعادت کے باب میں کہا گیا ہے کہ وہ ایک حالت ہے جس کے وجود کے مدارج اور منازل ہیں اور انھیں مدارج کے مطابق اوس کے حاصل کرنے کی شرطیں بھی ہیں جیسا درجہ ہے ویسی ہی کوشش اوس کے حصول کی ہونا چاہیے درحالیکہ فرقہ ارسطیس سیرین کا رہنے والا (جس کو لذت پسند یا سیرنی کہتے ہیں) چوتھی صدی قبل مسیح[۴] میں گزرا ہے۔ اس نے حیات کی بسیط لذت (ہے دونے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ انسان کی۔ مثال کی جمع مثل ہے۔ یہ مشہور افلاطونی مسئلہ افلاطونی مثل کا مسئلہ کہا جاتا ہے۔

[۲] نقوماجس ارسطاطالیس کے باپ کا نام تھا اور بیٹے کا بھی حسب رسم یونان ارسطاطالیس نے کتاب نیقوماجس علم الاخلاق پر اپنے بیٹے کے لئے لکھی تھی ۱۲۔

کو ہر فعل کی غایت قرار دیا ہے (یعنے ہر انسانی فعل اس غرض سے کیا جاتا ہے کہ لذت حاصل ہو)۔ ارسطاطالیس کی یہ رائے ہے کہ جاودانی سعادت ۔ مزاج کی دائمی شگفتگی جو زندگی کے حوادث سے منغض مکدر اور مغشوش نہ ہو قابل قدر ہوسکتی ہے اور یہ انسانی کوشش کی انتہائی منزل ہے ۔ ایسی سعادت ہم کو عقل کی مدد سے حاصل ہوسکتی ہے ۔ عقل ہی سے دانشمندانہ اعتدال شہوت اور غضب کا قائم ہوسکتا ہے اور عقل ہی ہم کو افراط اور تفریط سے محفوظ رکھ سکتی ہے ۔ فضیلت یا نیکی ایک بیش بہا وسط ہے طرفین افراط و تفریط میں ۔ خیرالامور اوسطہا اسی سے مراد ہے ارسطاطالیس بھی مثل افلاطون کے ریاست کی اخلاقی اہمیت پر مصر ہے لیکن وہ عقلی زندگی کو حکیم کی ہر تمدنی کوشش سے افضل اور برتر قرار دیتا ہے ۔

۴۔ ارسطاطالیس کے بعد جو فرقے پیدا ہوئے اُنہیں بھی یہ رجحان پختگی کے ساتھ موجود ہے کہ اخلاق سیرت کی درستی کا فن ہے ۔ رواقیئن نے سب سے بڑھ کے اخلاقی غرض کے استمرار کی کوشش کی ۔ اس فرقے نے محدود کیا اپنے علم کی ساحت کو اپنے مشہور و معروف تصور سے (ایدیہ فورا) مباح یعنے ایسے افعال جو نہ اچھے ہیں نہ بُرے مگر ایسے افعال کو خلقی صفت اوسوقت حاصل ہوتی ہے جبکہ وہ واسطے ہوں نیک اغراض کے حاصل کرنیکے لئے اس کے علاوہ انھوں نے ایک خط فاصل کھینچ دیا درمیان اعمال نیک فرائض عقلی سیرت (کتیر تھوما) اور بد افعال کے جو شہوت و غضب کے تحت میں ہیں ۔ اور زور دیا اس تقابل پر دانشمندا اور ابلہ کی شخصیت کے لحاظ سے ۔ ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ قدیم اخلاق میں ایک پوری فہرست اون عمدہ اور باریک امتیازوں کی جو افعال میں ہیں مرتب کر دیگئی تھی ۔ غرض اور ضابطہ انسانی ارادے اور افعال کا نیکیاں فریضے اور فضیلتیں ۔ ان سب

ھ ہمارے اصول فقہ میں افعال کی تقسیم اس طرح کی ہے کہ اوّل وہ افعال جنکا کرنا ضروری ہے اور اگر نہ کیئے جائیں تو گناہ ہو ایسے فعل کو فرض یا واجب کہتے ہیں دوسرے

تحقیقی نظر کیگئی تھی مذہب مسیحی نے ایک جدید مطمح نظر داخل کیا جس میں تین خاص تصور داخل ہیں:۔ اولاً ایک تصور ناگزیر[1] گناہ کا۔ دوسرے حکم ہر انسان سے محبت کرنے کا تیسرے یہ کہ اخروی مغفرت یا مردودیت اخلاقی وصف سے زندگی کے جو اس زمین پر گزری ہے متعین ہوتی ہے۔

(۱) قدیم اخلاق کا ہمیشہ یہ اعتقاد رہا ہے کہ اخلاقی کمال حاصل ہونا ممکن ہے۔ مسیحائی مذہب کی تعلیم یہ ہے کہ آدمی خواہ کتنی ہی کوشش کرے معصوم (بیگناہ) نہیں ہوسکتا۔ لہذا ایک منجی (نجات دینے والا) کی ضرورت ہے کہ وہ اوس بوجھ کو انسانوں کی گردنوں سے اوٹھالے۔ جس بوجھ سے انسانیت کچل کے پرزے پرزے ہوجائیگی۔ اور انسانوں کو ایک خالص پاک اور خوشحالی ہستی کی اُمید دلائے۔

(۲) ہم قدیم اخلاق میں عموماً انسانوں سے محبت کرنے کا خیال پاتے ہیں۔ مگر اس کو فرض نہیں قرار دیا ہے نہ کہ ایک سرمدی فرض جیسے کہ مسیحیت نے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ وہ افعال جنکا نہ کرنا ضروری ہے اور اگر کئے جائیں تو گناہ ہو وہ[2] افعال کہ اون کو کیا جائے تو ثواب ہو اور اگر نہ کئے جائیں تو کوئی گناہ نہیں ہے ایسے فعل کو مندوب اور مستحب کہتے ہیں۔ اس کے موافق کی سمت وہ افعال جنکا ترک اولی ہے اور اگر کئے جائیں تو کوئی گناہ نہ ہو ایسے فعل کو مکروہ کہتے ہیں۔ ان سب کے علاوہ وہ افعال ہیں جن کا کرنا نہ کرنا مساوی ہے۔ چاہے کوئی اون کو کرے چاہے نکرے ایسے فعل کو مباح کہتے ہیں۔ یہ تقسیم افعال کی نہایت منطقی ہے اور جملہ افعال خلقیہ ان پانچ صورتوں میں داخل ہیں تناقض ۱۲ ص۔

[1] عیسائی مذہب کا یہ عقیدہ ہے کہ انسان کے نطفہ میں آدم کے عہد سے گناہگاری چلی آتی ہے ہر انسان کا گناہگار ہونا ضروری ہے اہل حکمت ایسے گناہ کو جو ناگزیر ہو گناہ نہیں کہتے اور نہ اوس پر کسی قسم کے مواخذہ کے قائل ہیں یہ تو وہی بات ہے کہ کسی حبشی سے کہیں کہ تو کالا کیوں ہے ۱۲ ص

یہ عقیدہ ظاہر کیا کہ تمام انسان خدا کے بال بچے ہیں اسلئے سب بھائی بھائی ہیں۔

(۳) اور اگرچہ قدیم زمانے میں بھی یہ خیال تھا کہ بعد موت کے سعادت یا شقاوت (خوشحالی یا بدحالی) ہونا ہے۔ مسیحی مذہب نے یہاں بھی ایک جدید عنصر داخل کیا۔ یعنے مسئلۂ انعام و تعزیر (ثواب و عقاب) جو کہ منتقل ہے اخلاقی کوشش اور فرد انسان کی ترقی سے۔ جو کچھ ہم بوتے ہیں وہی کاٹیں گے اخلاق میں بھی یہ کلیہ ایسا ہی درست ہے جیسے اور امور میں۔ ہماری تمام امید وابستہ ہے رحمت الٰہی سے۔ خدا بخش دے گا گنا ہگار کو بھی بشرطیکہ وہ تائب ہو۔ یہ اصلی عناصر ہیں مسیحی مسائل میں اور کوئی خاص مفہوم بہشت اور دوزخ کا نہیں ہے۔

(۵) تمام اخلاقی مسائل میں جو پہلے پہل عیسائیت کے عروج کیساتھ نمایاں ہوئے ارادے کی آزادی کا مسئلہ ہے یعنے مسئلۂ جبر و اختیار۔ تصور ثواب اور معصیت کا جن پر اب بہت زور دیا جاتا ہے کوئی معنے نہیں رکھتا جب تک کہ انسان کو نیکی بدی میں حق انتخاب حاصل نہ ہو یعنے بھلائی برائی افعال کی اوسکی قدرت و اختیار میں نہ ہو۔ عہد وسطی کے مسیحی اخلاق میں ارادے کی آزادی کا مسئلہ ملا ہوا تھا اس مسئلہ سے کہ خدائے قادر مطلق کو انسانی آزادی

ؑ الخلق عیال اللہ مشہور ہے دوسرے انما المومنون اخوۃ اسلام میں بھی موجود ہے لیکن خوب یاد رکھنا چاہئے کہ از روئے اسلام اور از روئے علم بھی خدا زن و فرزند سے مبرّا و منزہ ہے۔ مخلوق کو بطور استعارہ کے عیال کہا گیا ہے۔ ۱۲ھ

عہ یہ دونوں یعنے بہشت اور دوزخ کی اسلام میں ٹھیک ٹھیک تعریف موجود ہے وہ جسمانی بھی ہیں اور روحانی بھی یہ دونوں شقیں ہماری کتابوں میں موجود ہیں۔

سہ مسئلۂ جبر و اختیار کی تین شقیں ہیں جو اس مختصر جملے میں درج ہیں۔ لاجبر و لا تفویض لکن الامر بین الامرین۔ نہ جبر ہے نہ تفویض ہے بلکہ ایک امر ہے دونوں کے بین بین۔ تفویض کے معنے ہیں سپردگی یعنے کل امور انسان کے ارادے پر موقوف ہیں ۱۲ھ

کیسا تھ کیا تعلق ہے قطع نظر اس کے ہم دیکھتے ہیں کہ تقابل تقدیر اور عدم تقدیر کا صاف صاف معلوم کرلیا گیا ہے۔ جس میں اقرار اور انکار ارادے کی آزادی کا صاف صاف نمایاں ہے (دیکھو ف ۳۱)۔

تاہم ایک اور تجدید اخلاقی غرض کی عہد ریفارمیشن (اصلاح یا نشہ علوم کا زمانہ یورپ میں چودھویں صدی میں) میں ہوئی۔ رہبانیت اور دنیا سے نفرت جو عہد وسطی کا خاصہ تھا بلکہ عہد قدیم کی عیسائیت کا بھی اب اس خیال سے مغلوب[ملہ] ہوگیا تھا کہ دنیا داری بھی ایک ایسی چیز ہے جس میں تمام ضرورتیں اخلاقی زندگی کی پوری ہوسکتی ہیں یہ کہ ہمارے اعمال اس زمین پر ایک اثباتی قدر وقیمت رکھتے ہیں اور نعمت دنیا سے متمتع ہونا مباح ہے کیونکہ دنیا اور مافیہا خدا ہی کی بنائی ہوئی کائنات ہے۔ اس اعتقاد کے ساتھ مذہبی اعتقاد میں گہرائی آگئی۔ ظاہری کاموں سے ہم سعادت اور رحمت الٰہی کا استحقاق نہیں حاصل کرسکتے۔ بلکہ استوار باطنی یقین سے جو دنیا پر غالب آجائے اور اگر اس یقین میں کمی ہو تو کوئی ظاہری رسوم وآداب کی بجا آوری نجات اخروی اور گناہ سے رستگاری کا باعث نہیں ہوسکتی۔ پس جو اخلاق کا اکتساب چاہتا ہے اوسکو اپنی ذات پر نظر رکھنا چاہیئے اوسکی جنگ کرنا بدی کی قوت کیساتھ جس میں عصیان کار شہوت اور غضب شامل ہے ایک باطنی ریاضت ہے اور صرف خدا پر یقین رکھنا اور نجات[مہ] دہندہ جو شفیع ہے یعنے مسیحؑ اوسکو جرأت اور

[ملہ] یہ خیال غالب مذہب اسلام کا پھیلایا ہوا ہے متعدد آیات اور احادیث اسکی تائید میں موجود ہیں کہ ایک گھرست کی باہمہ اور بے ہمہ زندگی کو صحرا نشین عابد تارک دنیا کی زندگی پر فضیلت ہے گھرست جو بال بچوں کی فکر میں آلودہ ہے اوسکی تھوڑی سی عبادت تارک دنیا کی بہت سی ریاضت سے افضل ہے ۱۲ھ

[مہ] سوائے خدا کے کوئی نجات دہندہ نہیں ہے اسلامی قانون لاتزر وازرۃ وزر اخرٰی یعنے کوئی کسی کا بوجھ نہیں اٹھاتا محکم قانون ہے ہمارے گناہوں کا بوجھ ہم پر ہے اور ہم اوسکے جواب دہ ہیں ۱۲ھ۔

مسرت اور باطنی اطمینان بخش سکتے ہیں۔

۲۔ زمانۂ متاخرین کے اخلاق میں یہ کوشش کیگئی جس کے مثل سقراط نے کوشش کی تھی کہ ایک کلیتہً صحیح بنیاد اخلاقی معیار کی دستیاب ہو اس مقصود کے حاصل کرنیکے لیئے مختلف راہیں اختیار کی گئیں۔ ایک طریقہ جو بالکل سطحی تھا جس کے مسئلہ کی تردید کیگئی یہ ہے کہ اخلاق کو ریاضی کے نمونہ پر ڈھالنا چاہیئے اس طرح اسپنوزا Spinoza ہم کو اتھی کا آرڈائن جیو مطریکو دیمانسٹرٹیا Ethick ordine geometre demonstart اخلاقی ترتیب ہندسی برہان پر قائم کیجائے۔ ہابس اور لوک Hobbes Locke دونوں کو یقین ہے۔ (دونوں نے اپنے یقین کے وجوہ بیان کرنے میں بڑی ذکاوت سے کام لیا ہے) کہ اخلاق کو استخراجی برہانی طریق سے پیش کرسکتے ہیں اور اوسکے نتائج ایسے ہی صحیح اور درست ہوں گے جیسے ریاضی کے نتائج۔ اس سطحی اور تمثیلی طریقہ کے علاوہ ہم چار مختلف نمونے صناعی اخلاق کے متاخرین کے فلسفہ میں جدا جدا بیان کرسکتے ہیں۔

(۱) اخلاق کو مذہب اور مابعد الطبیعت سے جدا کردیا ہے۔ اور اخلاقی مسائل کی تجربی صناعی بحث کی حمایت کیگئی ہے۔

(۲) اخلاق کی بنیاد رکھی گئی ہے موجودہ تجربی علوم پر مثل علم نفس معاشیات بدنی اور علم احیات وغیرہ کے اور اس طریق سے علم اخلاق خاص صناعت science کی صورت میں آجاتا ہے۔

(۳) "اخلاق" کو بعینہ مفید قرار دیا ہے خواہ مفید ہو شخص واحد کے لیئے خواہ جماعت کے لیئے۔ یہ تحویل اخلاق کے تصور کی دوسری اصطلاحوں میں ممکن کردیتی ہے کہ اخلاقی ضوابط ایک جامع اور درست صورت میں بنادئے جائیں۔

(۴) آخری صورت یہ ہے کہ اخلاق عقلی بدیہی بنیاد پر قائم ہو۔ اخلاقی قانون یا ایمانی تصدیقات ایک اصلی پیدائشی وظیفہ ذہن انسانی کا ہے۔ انسان کے ذہن میں اخلاقی قوانین ودلیعت رکھے گئے ہیں جن کا مرجع کانشنس Conscience یا ایمان ہے۔ لہذا اخلاق بے نیاز ہے تجربی نظریات سے

جنمیں ہمیشہ تغیر ہوا کرتا ہے اخلاقی قوانین کبھی نہیں بدلتے۔

یہ چاروں سطح نظر ایک دوسرے سے فکر کے انتزاعیات[ف] کے اعتبار سے جدا ہوسکتے ہیں۔ لیکن جب اونکو اعیان[ف] اشیاء میں ملاحظہ کریں (یعنے واقعات میں دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ سب ایک دوسرے سے ملے ہوئے پائے جاتے ہیں۔ اور ایک سے دوسرے کی تکمیل ہوتی ہے۔ مثلاً اخلاق کا مستغنی ہونا مذہب اور مابعدالطبعیات سے اس سے ثابت ہوتا ہے الخ ربط اور اتصال سے جو اوس کو بعض اثباتی یا واقعاتی صناعتوں سے یا عقلی طریقہ بحث وغیرہ سے ہے۔ لیکن کوئی عقلی ضرورت نہیں ہے کہ مختلف آرا کی خاص تدوین و ترتیب کی جائے جبکہ واقعات کے اعتبار سے اخلاق کی تاریخ سے مختلف اقسام کی ترتیبیں بہم پہونچتی ہیں پس ہم کو اپنے موجودہ مقصد کے لئے اسکی اجازت ملنا چاہیے کہ زمانۂ متاخرین میں جو کام اخلاق کی تدوین کے لئے ہوا ہے اوسکی تہ میں کون سے خاص تصورات ہیں تاکہ ہم اونکو بیان کردیں۔ (موجودہ مقصد مصنف کا یہ ہے کہ متاخرین میں سے جو جس رائے کے نمایندے ہوں اونکو جدا جدا بیان کریں) فلسفہ کی تاریخ لکھنے والے کا یہی اصل مقصد ہوا کرتا ہے۔

۷۔ اولاً ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی اغراض انگریزی فلسفہ میں بہت قوت رکھتے ہیں بیکن نے اکثر موقعوں پر اپنی تصانیف میں یہ مشورہ دیا ہے کہ فلسفۂ اخلاق کی مستقل بحث ہونا چاہئے۔ ہابس نے کوشش کی ہے کہ خاص اخلاقی نظام قائم کرے۔ اوس نے ابتدا کی ہے اس مفروض سے کہ بالکل خودغرض اشخاص جو ایکدوسرے سے علحدہ ہیں اونکی کوئی جماعت نہیں ہے اور اس مفروض سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ اجتماعی حیات اور امن اوسی صورت میں ممکن ہوسکتا ہے جبکہ غور و فکر مشترک اغراض کی تعمیل کے لئے ہو ہر شخص کو

ف انتزاعیات سے مراد ہیں عقلی تصورات جن کو ذہن تحلیل عقلی سے پیدا کرتا ہے مثلاً انسان سے انسانیت یا فلک سے فلکیت وغیرہ ۱۲ ف۔

ف اعیان اشیاء سے واقعی اشیا جسطرح عالم میں موجود ہیں مراد ہیں ۱۲ ف۔

چاہئے کہ وہ کام کرے جو کل کی بہبود کے لئے مطلوب ہے۔ اخلاق کی ابتدا یہ ہے کہ مفید اور مضر کو خوض و فکر سے دریافت کرلیں۔ لوک اسی طریقہ سے انسان کے ارادے اور افعال کو کسی قانون کا تابع قرار دیتا ہے یہی قانون علم اخلاق کا خاص موضوع ہے۔ جو سیرت قانون کے موافق ہے وہ اخلاقی سیرت ہے اور جو اس قانون کے موافق نہیں ہے وہ غیر اخلاقی ہے۔ لوک کے نزدیک قانون کی تین مختلف قسمیں ہیں۔ قانون الٰہی۔ قانون حکومت۔ قانون معاشرت یعنے رائے عامہ۔ پس تین مختلف صورتیں اخلاقی سیرت کے لئے ہونا چاہئیں۔ قانون الٰہی کے تحت میں جو فعل ہے یا تو وہ فریضہ ہے (یا سنن یا تطوع) یا معصیت ہے۔ قانون ریاست کے تحت میں انسان باعتبار افعال یا مجرم ہے یا بیگناہ ہے۔ قانون رائے عامہ کے تحت میں انسان نیک ہے یا بد ہے۔ شافٹسبری کی تعریف اخلاق (این انکوئری کن سرننگ ورچو اینڈ میرٹ ان دی کیریکٹرسٹکس آف من ایٹ سیٹرا ۱۷۱۱ اور مابعد An enquiry concerning Virtue and merit In the characterstics of men etc., 1711 تحقیق فضیلت ولیاقت میں کسی قدر اختلاف ہے۔ قدیم اخلاق میں یہ رجحان پایا جاتا ہے کہ اخلاق کو جمالیات کے ساتھ ملا دیں اور شافٹسبری Shaftesbury بھی اصل اخلاق قرار دیتا ہے خود غرضی اور معاشرتی جذبات کی تناسب ترتیب میں۔ وہ حسن جو تناسب یا موزونیت میں ہے۔ اور غیر طبعی اور بے فائدہ یعنے لغو کی عدم موجودگی میں۔ اسی کے ساتھ وہ ترکیب دیتا ہے سعادت کو ہارمونی Harmony موزونیت یا حسن ترتیب کو اور بیان کرتا ہے کہ وہ صورت جس میں اخلاق پہلے پہل ہم سے رونما ہوتا ہے وہ قیمت کی تصدیق یا جانچ ہے انگریزی اخلاق سترھویں اور اٹھارھویں صدیوں کا بھی ملیٔ یا برہانی عناصر سے آزاد نہیں ہے۔ آر کدورتھ اس کلارک Cudworth S. Clarke اور جے بٹلر J. Butler یقین کرتے تھے کہ تمام اخلاقی تصدیقات کا مبدء پیدائشی میلان یا فعل ہے۔ ہیوم

ے اخلاقی تصدیقات کی یہ صورت ہے۔ جھوٹ بولنا برا ہے۔ سخاوت اچھی ہے۔ یعنے کوئی اخلاقی ضابطہ جو منطقی تصدیق کی شکل میں ہو ۱۲ ے۔

(ایں اسے کس سنز سنگ دی پرنسپلیس آف مارس ۱۷۵۱) اور آدم اسمتھ (تھیوری آف مارل سنٹیمنٹس Adamsmith : Theory of moral Sentiments ۱۷۵۹) نہایت مفید نفسانی تحلیل اخلاقی وجدان اور تصدیق بڑی تحقیق بیان کرتے ہیں اور اسمتھ نے خصوصاً کامل طور سے مستقل وجود اور صحیح اخلاقی جواز ایثار یا ہمدردی کا ثابت کیا ہے (مقصود یہ ہے کہ نیکی اور سخاوت ایثار وغیرہ کی ہستی نفع ذاتی کے خیال پر نہیں ہے بلکہ خود انسانی طبیعت انکو اپنا منصب قرار دیتی ہے اور انکو اچھا سمجھتی ہے)۔

۸۔ سوائے انگلستان کے باقی براعظم یورپ میں قریبی اتصال اخلاقی بحث اور مابعد الطبیعت کا نمایاں ہوتا ہے۔ صرف کہیں کہیں کم از کم اگلے وقتوں میں ہم کو اخلاق کی بحث مذہب سے اور پہلے سے سوچے ہوئے مابعد الطبیعت سے جدا کرنیکے حامی نظر آتے ہیں۔ بیل Bayle (۱۷۰۶) اور ہلویٹیس (۱۷۷۱) Helvetius مستقل علم اخلاق کے خاص حامیوں میں تھے۔ جزو اعظم اخلاق کا جذبات کی عقلی ارادی تہذیب سمجھی گئی تھی یہ اخلاق کی اصل ماہیت مانی گئی تھی اس مطمح نظر پر ڈی کارٹس Descartes اسپنوزا Spinoza اور لائبنز Leib niz متفق اللفظ ہیں اگرچہ مخصوص مسائل میں اونکی رایوں میں اکثر اختلافات ہیں۔ کمال کی تعریف خالص نظری عقلی طریق پر کیگئی (دیکھو ف ۲) یہ سعادت کے ساتھ ایک اخلاقی مثالیہ مانا گیا تھا۔ (یعنے سعادت اور کمال کا اکتساب اخلاق کی غایت اصلی ہے) ہم ملاحظہ کر چکے ہیں (دیکھو ف ۵) کہ اس عہد میں بداہت عموماً کلی صحت کی شرط سمجھی گئی تھی (یعنے جو مسائل عقلی اولیات سے ثابت ہوں وہ کلیتہً اور ضرورۃً صحیح ہیں) اس سے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ کانٹ Kant کی کوشش کہ اخلاق کو بداہت یا عقلی اصول سے ثابت کریں تاکہ یہ علم صناعت Science کے مرتبے پر فائز ہو۔ کانٹ نے صاف صاف کہا ہے بخلاف روسیو کے کہ جزو اعظم طبعی عنصر فلسفہ اخلاق میں معقولہ[1] امر سے ہے جو کل ہماری طبعی میلانات کے

---

[1] ایک حکم جو کل طبعی خواہشوں کے خلاف ارادہ کو اپنی جانب مائل کرلیتا ہے یہ اصل

مقابل ہوتا ہے اسی سے ارادہ کا رخ اخلاق کی جانب متعین ہوجاتا ہے۔ کانٹ کا احتجاج ایسی ہر کوشش کے مخالف ہے جس میں اخلاقی قانون کی ماہیت کسی ایسی چیز پر موقوف یا محول کیگئی ہو مثلاً مشترک سعادت (کل انسانوں کا بھلا ہو اور سب خوش رہیں) یا فرد واحد کو کمال حاصل ہو (کانٹ کے نزدیک اخلاق کی علت یہ امور نہیں ہیں جنکا ابھی مذکور ہوا) کیونکہ اگر کوئی تجربی عنصر اخلاقی سیرت کی تنظیم کا باعث ہو تو پھر یہ تحصیل حاصل ہے کہ اخلاق کی کلی صحت کے شرائط کی تلاش کی جائے۔ (کیونکہ یہی امر طبیعی اخلاق کی علت ٹھہرے گا)۔ وہ کتابیں جن میں کانٹ نے فلسفۂ اخلاق پر اپنی رائے کا اظہار کیا ہے۔ کرٹیک ڈر پریکٹیشن ورننفٹ (۱۷۸۸) Kritik der penktschen Vernenft گرنڈلے گنگ زور میٹا فزک ڈرسٹن Grund legung Zur Metophysik der sitten (۱۷۸۵) اور میٹا فزک درسٹن (۱۷۹۷) ہیں۔ ان تصانیف میں اخلاق کو ما بعد الطبیعت کی بنیاد قرار دیا ہے۔ یہ واقعہ کہ اخلاقی قانون جس کا مقتضا یہ ہے کہ اوسکا وقوع علی الاطلاق ہو بلاکسی قید اور شرط کے یہ اوسی صورت میں معقول ہوسکتا ہے جبکہ ارادہ کو تمام طبیعی اسباب کی مجبوریوں سے آزاد مان لیں اور فی الواقع جو ابتری پائی جاتی ہے فضیلت اور عیش و راحت میں کانٹ کے نزدیک اس ابتری کا مقتضا یہ ہے کہ نفس لافانی ہو اور یہ دلیل ہے خدا کے وجود کی جس کی عدالت قدرت انعام اور انتقام اس

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اخلاق ہے۔ خواہش یہ چاہتی ہے کہ دولت دنیا حاصل ہر خواہ کسیطرح ہو ایک امر باطنی Conscience جسکو ایمان کہتے ہیں حکم دیتا ہے کہ ہرگز ایسا نکرنا یہی اخلاق کی اصل ماہیت ہے ۱۲ ص۔

لہ دنیا میں اکثر دیکھا جاتا ہے کہ نیک آدمی مصائب اور آلام میں مبتلا رہتے ہیں اور بدکردار چین کرتے ہیں بظاہر یہ ایک ابتری ہے قاعدہ یہ چاہتا ہے کہ نیک ہمیشہ خوش رہیں اور بد معصیت جھیلیں۔ یہ واقعات نفس کی لافانیت پر دلالت کرتے ہیں تاکہ نیک اوس عالم میں اپنی نیکی کا ثمرہ حاصل کریں اور بد اپنی بدی کی سزا پائیں ورنہ نیک اور بد میں معادلت قائم نہ ہوگی ۱۲ ص۔

تناقض[1] کو (جو نیکی اور مصیبت میں اور بدی اور راحت میں ہے) رفع دفع کردے۔
کانٹ کے بعد کے حکمانے اخلاق کو اکثر صورتوں میں نہایت اہم اور ضروری معاون
علم مابعد الطبیعت کا بنا دیا ہے۔ (اون کے نزدیک اخلاق مابعد الطبیعت کی
اصل ہے) جے جی فکٹ J. G. Fichte نے اثر کے سلسلہ کو اور بھی وسیع کیا
ہے۔ علم بھی ایک حد تک اخلاقی ارادے سے مشروط ہے اور حقیقت دوسری ہستیوں
کی ضروری مقدمہ ہے ہماری اخلاقی کوششوں کا یہ کوششیں ایک ذات سے
وابستہ ہیں جس کو میں (ضمیر واحد متکلم) سے تعبیر کرتے ہیں یہ ذات اخلاق کی سمت
میں سرگرم کوشش ہے (سسٹم ڈر سٹن لہرہ ۱۷۹۸ System der Sittenlchre)

۹۔ اخلاق کو اب زمانہ متاخرین میں یہ دور تک رسائی کرنے کا مرتبہ
نہیں بخشا گیا۔ شیلنگ اور ہیگل Schelling and Hegel کے نزدیک بھی اسکی
صرف ایک علمی گذرگاہ کی حیثیت ہے یہ ایک منزل ہے سرراہ۔ عالی درجہ کے مقاصد
کے لئے یہ علم خود کوئی اخیری اور اعلی مثال نہیں مہیا کرتا۔ ہربرٹ (آلجیمین پریکٹشی
فلاسوفی ۱۸۰۸ Allgemeine proctische Philosophie) نے اس کو
حکمت[2] نظری سے بالکل ہی جدا کر دیا ہے۔ اوس کی رائے یہ ہے کہ وصف "خلقی"
کسی چیز کی اصلی ماہیت کا تعین نہیں کرتا بلکہ محض ایک محمول ہے ذوقیہ[3] تصدیق کا

۱؎ غالب نے اس مضمون کو عجب شاعرانہ انداز سے بیان کیا ہے۔

واے گر میرا ترا انصاف محشر میں نہو اب تلک تو یہ توقع ہے کہ واں ہو جائیگا ۱۲ منہ

۲؎ قدما کا بھی یہی مذہب ہے کہ فلسفۂ اخلاق مع اپنے تینوں شعبوں اخلاق تدبیر
منزل اور سیاست مدن کے حکمت عملی ہے جو حکمت نظری کے تین شعبوں سے
بالکل علحدہ یعنے علم طبیعات جس کو فلسفۂ ادنے کہتے تھے اور ریاضیات یا حکمت
تعلیمی جس کو فلسفۂ اوسط اور مابعد الطبیعت جس میں علم امور عامہ اور الہیات اور نظری حصہ
علم نفس کا داخل تھا فلسفۂ اولی یا اعلی کہی جاتی تھی ۱۲ منہ

۳؎ ذوقیہ تصدیق سے مراد ہے فطرت سلیم کا حکم کبھی فعل کے باب میں کہ وہ فعل اخلاقاً کیا
قدر و قیمت رکھتا ہے ۱۲ منہ

جس سے ہر فعل کی قدر و قیمت دریافت ہوتی ہے اس قسم کی تصدیق کہ جو علم
اشیاء کا ہم کو حاصل ہے اوس میں کوئی اضافہ نہیں کرتی ایسی تصدیق اشیاء کے
متعلق ہمارے ذاتی اندازعہ کا اظہار ہے۔ پس کسی چیز کی قدر و قیمت پر حکم لگانا
اسکی فرع ہے کہ ہمارے پاس کوئی معیار مقابلہ کا موجود ہے یہ معیار تصورات
(خمسہ ۵) باطنی آزادی کمال و فیاضی و عدالت و معاوضہ کا بخشا ہوا ہے یہ
پانچوں تصور ذوق یا فطرت سلیمہ کے اصلی اور مستقل تصدیقات ہیں شاپنہار
(ڈائی بیدن گرنڈ پرابلم ڈر اتھک Schopenhaner:Die beiden Grund
probleme der Ethik طبع دوم ۱۸۶۰) نے کانٹ کی پیروی کی ہے آزادی
کو بطور اصول موضوعہ کے تسلیم کرلیا ہے لیکن اس کو مشروط کرتا ہے سیرت کی
پیدائش کے پہلے مرحلوں تک جو شخص واحد کے آزادی کی خصوصیت ہے (یعنے
ابتدائی حال میں انسان آزادانہ مسلک پر کچھ دور تک چلتا ہے پھر مذہب
رسم و رواج وغیرہ کی زنجیروں میں مقید ہوجاتا ہے اور آزادی (تشریف لیجاتی
ہے)۔ ثانیاً اوس نے کانٹ کی اس رائے کو قبول نہیں کیا کہ قانون اخلاق
کا مفہوم بالکل صوری ہے (یعنے مادی نہیں ہے جو کسی خاص واقعے پر انحصار
رکھتا ہو) اور اپنے مایوسانہ فلسفہ کے موافق ہمدردی کو سب سے بڑھی ہوئی اخلاقی
اُمنگ ظاہر کرتا ہے۔ شیلر ماخر Schleimacher نے اخلاق پر کتاب (گرنڈلی
نی اینر کرٹیک ڈر بشرگن سٹن لیہر ۱۸۰۳) Grund linien einer Kritik der
bis herigen Sittinlehre 1803 تحریر کی اس تصنیف میں نظریۂ خیرات یعنے
نیکیاں فضائل فرائض کا امتیاز بیان کیا گیا ہے اور ہر ایک اپنے طریق میں کل
اخلاقی صناعت کی تصریح ہے۔ اس چند سال کی مدت میں جب سے شصت سالہ
سرگرمی مبحث علم کی فی الجملہ سرد ہوگئی ہے اخلاقی میدان میں بہت کارگزاریاں
ہوئی ہیں۔ ایک کثیر تعداد عمدہ اور مفید کتابوں کی شائع ہوئی ہے اونمیں سے
چند کا ذکر بیان کیا جاسکتا ہے۔ اخلاق کی بنیاد کی مضبوطی کے لئے بڑی محنت

عہ یعنے اشیاء کو ہم سے کیا تعلق ہے اور ہمکو اون سے کیا واسطہ ہے ۱۲ عہ۔

ہوئی ہے اور بعض خاص صناعتوں کی تحقیقات میں جدید واقعات کا انکشاف ہوا ہے جنکو اخلاق سے تعلق ہے پولٹیکل اکانومی (معاشیات) سوشیالوجی (علم معاشرت) سائیکالوجی (علم نفس نفسیات) وغیرہ میں ہم مندرجۂ ذیل کتابوں کا ذکر کرسکتے ہیں۔

ای ون ہارٹ مان فینا منالوجی ڈلیس سٹی خن بیٹیس ۱۸۶۹ E. Von Hartmann Phanomenlogie der Sittchen Bewussiseins

طبع ثانی جسکا عنوان ڈاس سٹی خن بیوسین ۱۸۸۶ Das sittiche Bewusstsein

ایچہ اسپنسر پرنسپلس آف اتھکس ۱۸۶۹-۹۳ Princeples of Ethics

ڈبلیو وندت ایتھک W. Wundt Ethik طبع ثانی ۱۸۹۲ ترجمہ ہورہا ہے

ایف پالسن سسٹم در ایتھک F. Paulsen System der Ethik ۲ جلد

طبع سوم ۱۸۹۳ جی سیمل این لے ٹنگ ان دائی مارل وسن شافت G. Simmel

ایچہ ۱۸۹۲-۹۳ جلد ۲: Einleitung in die Moral Wissenchaft

سجوک دی میتھڈس آف ایتھکس H. Sidgwick theMethods of Ethics

طبع سوم ۱۸۸۴۔ تین قابل قدر اخلاق کی تاریخوں کا بھی یہاں ذکر کرسکتے ہیں۔

ٹی زیگلر گسیفتی در ایتھک اول و دائی ایتھک در گریخین انڈ رومر ۱۸۸۱ دوم و دائی کرسٹلخی ایتھک T. Ziegler, Geschichte der Ethik I. Die Ethik der Griechen und Romer 1881 II Di Christiiche Ethik بعد نظر ثانی ۱۸۹۲۔

ایف جوڈل گسلختی در ایتھک ان درنیویرن فلاسوفی F. Jodl Geschichte der Ethik in dei neueren Philosophin ۲ جلد ۱۸۸۲-۸۹۔ (ایچہ سجوک اوٹ لائنس آف دی ہسٹری آف ایتھکس H. Sidgwick, Outlines of Ethics طبع دوم ۱۸۸۸)۔

۱۰۔ یہ مختصر بیان تاریخی مسلک کا اخلاقی عقلیات میں اس امر کے ثبوت کے لیئے کافی ہے کہ حکمائے اخلاق میں بہت اختلاف ہے۔ فلسفہ کی تعلیمات میں سوائے مابعد الطبیعات کے اور کسی تعلیم کے اسقدر فرقے اور مذہب

نہیں پیدا ہوئے جس قدر اخلاق کے فلسفہ میں ہوئے۔ اصطلاحات مثل عقلیت[۱]
Endœmonium—System of Ethics facing moral obligation on tendency of action to produce happiness. بصیرت سعادت
ارتقائیت وغیرہ یہ جملہ اختلافات نظریات اخلاق کا اختلاف ہے خواہ اس نظریہ سے کہ مبدء اخلاقی احکام کا کیا ہے یا اخلاقی سیرت کی غرض یا انجام کیا ہے یا یہ کہ اخلاقی افعال کا محرک کون ہوتا ہے (ان جملہ مسائل میں اختلاف ہے) اس عدم اتفاق کی وجہ یہ ہے کہ ابتدائی اصول میں جیسا کہ فنون فلسفیہ کی تاریخ سے ثابت ہے یہ اختلاف اون تغیرات پر موقوف تھا جو کہ ہمیشہ ہوتے رہتے ہیں اخلاقی خیالات میں اور اخلاقی تصدیقات میں بھی۔ جس فعل کو آج ہم اخلاقی فعل تصور کرتے ہیں نیک فعل اور قابل قدر مانتے ہیں ممکن ہے کہ قدیم زمانہ میں ان کا اور ہی کچھ نام ہو یا وہ افعال انسانی ارادے کے خیز سے متجاوز سمجھے جاتے ہوں۔ یہ اختلاف رائے مدتہائے دراز پر موقوف نہیں ہیں بلکہ ہر زمانے کے ہر لمحے میں یہ اختلاف پایا جاتا ہے۔ اب اس کے دریافت کرنیکے لئے چاہئے کہ ہم اپنے آس پاس نظر کریں (اپنے ماحول کا مشاہدہ کریں) مختلف اشخاص کے تھوڑے سے امتحان کے بعد یا اس سے بھی بہتر ہے کہ مختلف اخلاقی معاشرتوں کا مشاہدہ کریں اس مختصر امتحان سے بھی بنیادی فرق اخلاقی احکام یا تصدیقات میں نمایاں ہو جائیں گے۔ یہ مشکوکیت اخلاق کی اصل ماہیت میں صرف اخلاقی مواد تک چلتی ہے کوئی شخص اس پر تنازع نہیں کرتا کہ خواہشیں قوانین ہر قسم کے ضابطے انسان کی اخلاقی سیرت میں جاگزین ہیں یعنے کوئی اسکا منکر نہیں ہے کوئی خاص مواد نہیں بلکہ قانون یا ضابطے کی صورت میں وہ چیز ہے

---

[۱] عقلیت جو کام ہمارے عقل کے مطابق ہوں وہ ازروئے اخلاق اچھے کام ہیں۔ بصیرت۔ ہمکو چشم بصیرت سے اخلاقی کاموں کی خوبی معلوم ہوتی ہے۔ مذہب سعادت۔ اخلاقی فعل بھی ہوتا ہے ایسے رجحان پر جس سے سعادت حاصل ہو۔ ارتقائیت۔ اخلاقی ادراک نے رفتہ رفتہ بیشمار نسلوں سے گزر کے اس مرتبہ تک ترقی کی ہے اور آئندہ اور بھی ترقی ہوتی رہیگی ۱۲ مترجم۔

جو کلی جواز اخلاقی سلطنت میں رکھتی ہے۔ قانون کس رخ جاتا ہے کون سے مواد سے
اوسکا ظرف (اخلاقی صورت) مملو ہے یا خاص خاص وقتوں کی ضرورتوں پر موقوف
ہے اونکے رسم ورواج پر اوس زمانیکی عقل آرائی پر ایسی حالتوں میں کوئی نظام
اخلاق جسمیں عام امکان کے پیدا کرنے اور ایسے ظن غالب کے ساتھ تا حد امکان
کلیات کے تعین کرنے سے تجاوز کرنا ممکن نہیں ہے اور ایسا نظام اخلاقی جو ان شرائط
سے مشروط ہو وہ مستقل اور دائمی نہیں ہوسکتا (زمانے کی ترقی کے ساتھ اس کا تغیر
لازمی ہے) فلسفۂ قانون اور معاشیات کے علم کا بھی بعینہٖ یہی حال ہے اس کے
مواد کا تعین بھی ہر زمانے کی ترقی اور تکمیل پر منحصر ہے عدالت کا مفہوم اور مجموعہ
قوانین جس درجۂ تکمیل پر پہونچے ہوں اور اوس وقت معاش اور مصالح ملکی کی جو حالت
ہو پس اگر اخلاق بھی مثل ان دونوں علموں کے ایک تجربی علم بنانا ہو تو چاہیے کہ
انسانی سیرت کے متعلق وسیع نظر ہو اور متعدد واقعات کی فراہمی کی گئی ہو اس
قسم کی بحثیں کہ اخلاقی ارادہ اور افعال کی ماہیت امکانی ہے یا ضروری ہے اوسکو
نقصان پہونچائیں گی۔ اور وہ اپنے اصلی مقصد سے دور ہو جائیگا اور غلط راستے پر
چل نکلے گا اوس کا اصل مقصود اپنے زمانہ کی اخلاقی تکمیل ہے اِن بحثوں میں
اوسکے وقت کی تضییع ہوگی اور کسی کو اوسکی طرف توجہ نہو گی۔ یہ اتفاقی بات ہے
کہ کبھی اخلاق سے عام دلچسپی پیدا ہو جائے۔

۱۱۔ پس خاص کام جو علمی (سائنٹفک) اخلاق کے سپرد ہونا چاہیے
علم اخلاق ایک علیحدہ شعبہ سمجھ کے وہ فراہمی اور تحلیل اخلاقی رایوں کی ہے
جو اوس کے زمانے میں شائع ہوں۔ ہم اس مقام پر ہربرٹ کی اس رائے سے
پورا اتفاق رکھتے ہیں وہ کہتا ہے کہ وہ صورت جسمیں اخلاق پہلے پہل ہمارے سامنے
پیش ہوتا ہے۔ وہ بعض تصدیقات میں جو ہمارے ارادے اور افعال کی قدر و قیمت
پر حکم لگاتے ہیں ان تصدیقات کی دو صورتیں ہوتی ہیں جو دو عنوانوں کے مطابق
ہیں وصف اور قوت ارادے کی جس پر حکم لگایا گیا ہے۔ الفاظ نیک اور بد وصف
کے متعلق کہے جاتے ہیں۔ الفاظ ثواب اور خطا یا جرم خوف سے تعلق رکھتے ہیں
چونکہ ہر قرار داد قوت (شدت) کی اسکی فرع ہے کہ اخلاقی وصف موجود ہو جسکی

قوت زیر بحث ہے لہذا زور اور قوت ارادی کی قدرشناسی کے ساتھ ہے ایک اندازہ ارادے کے وصف کا لگا ہوا ہے یعنے قوت ارادی کی قدرشناسی گویا ارادے کے وصف کی قدرشناسی ہے۔ اسی سے وہی افعال قابل ستائش ہیں جو نیکوں کے افعال ہیں یا نیک افعال ہیں وہی ثواب کے کام ہیں اور بدوں ہی کے افعال مجرمانہ یا جرم ہیں۔

یہ ایک ایسا قضیہ ہے جسکی سچائی کے لئے لازم نہیں ہے کہ ہم نیک اور بد کے اضافی ہونے کو بھول جائیں۔ (یہ مسلم ہے کہ ہمارے افعال نسبتہً نیک اور بد ہوتے ہیں خیر محض اور شر مطلق کا وجود عالم میں موجود نہیں ہے)۔ ایسے سادے سامان کے ہاتھ آنیکے بعد جنکا مذکور ہوا اب صاحب اخلاق کو چاہیئے مختلف اشخاص کے اخلاقی احکام یا مقولوں یا رایوں کو فراہم کرے یہ اشخاص مختلف گروہوں اور پیشوں اور حرفوں کے ہوں خلاصہ یہ ہے کہ معاشرت کے ہر طبقے کے خیالات اور معتقدات جمع کئے جائیں اس مجموعہ پر غور کریں اور یہ دیکھیں کہ کیا کوئی استصحابی[1] قانون جو اکثر صورتوں پر جاری ہوسکتے ہیں موجود ہیں جب یہ ہوجائے تو حقیقی امید کامیاب نتائج کی ہوسکتی ہے تاکہ ایسی تجویزیں کی جائیں جن سے اخلاقی شعور کو ترقی ہو یا کمال حاصل ہو۔ صرف اسی طریقے سے یہ ممکن معلوم ہوتا ہے کہ علم اخلاق کا واقعی اتصال کسی قوم کی حیات سے ہوجائے جو قوم ترقی کی طرف قدم بڑھارہی ہو۔ علم نفس یا معاشیات یا علم معاشرت یا کسی خاص صناعت پر بھروسہ کرنیسے علم اخلاق کلیتہً صحیح تعلیم کے مرتبے پر فائز نہیں ہوسکتا بلکہ چاہیئے کہ واقعات پر عمارت کھڑی کی جائے جن واقعات کو خصوصیت ہے اخلاق سے جو علم اخلاق کے طرق اور اسلوب کے تحت میں آسکتے ہیں۔ تحلیل اخلاقی شعور کی جو کہ فی نفسہ موجود ہو۔ اور پھر اوس کے احکام کو تناقض اور بے ترتیبی سے صاف و پاک کرنا یہ کام تجربی اخلاق کے لئے مخصوص ہیں۔ یہ علم ضابطے پیدا کرتا ہے یہ

---

[1] استصحابی قانون سے مراد ہے ایسے حکم سے جو مختلف اور متعدد صورتوں پر جاری ہوسکیں اور انکا اجرا یکساں طریقے سے ہو۔ یہ عین استقرا ہے ۱۲ ھ

سنت اسکی دوسرے مسئلہ کی ماہیت سے یقینی ہوتی جاتی ہے۔ ہم کو اسوقت اس امر کے طے کرنیکی حاجت نہیں کہ کیا تجربی اخلاق فلسفیانہ اخلاق کے پہلو بہ پہلو ممکن بھی ہے یا نہیں ہے۔ یہ سوال کبھی نہیں پیدا کیا گیا۔ اور یہ ایک جداگانہ امر ہمیشہ رہے گا۔

۱۲۔ فلسفۂ قانون بہت ہی مختصر بیان چاہتا ہے۔ ابتدائً یہ ایک حقیقی جز اخلاق کا تھا اور اب بھی فلسفہ اخلاق کے ایک ضمیمہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ عدالت اور اخلاق دو جداگانہ امر ہیں عدالت کا اظہار بذریعہ مقررہ قوانین کے ہوتا ہے سلطنت کی طرف سے جسکا اعلان کیا جاتا ہے اور سلطنت ہی اسکو تحکمًا جاری کرتی ہے۔ جو صناعتیں عدالت سے تعلق رکھتی ہیں وہ رفتہ رفتہ ایک دوسرے سے علٰحدہ ہوجاتی ہیں۔ ایک اور وجہ اس تفاوت کی یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ صناعت جسکو عدالت سے ربط ہے وہ منقسم ہوجاتی ہے فلسفۂ قانون میں اور ایک خاص صناعت میں جو متحد العہد قانون سے بحث کرتی ہے اخلاق کیساتھ ایسا کوئی علم چسپاں نہیں ہے۔ فلسفۂ قانون کو صناعت قانون سے جُدا کرنا گروٹیس Grotius (۱۶۴۵) کا کام تھا۔ صناعت قانون کو تعلق ہے قانون تمدن یعنے اثباتی قانون سے اور فلسفہ قانون کو قانون فطرت سے یعنے قانون کے معقولات یا ماہیت سے۔ گروٹیس کے زمانے سے علی التواتر یہ کوشش جاری رہی کہ اولیات کے ذریعہ سے طبعی بنیاد یا حقیقی وجوہ قانون کے استخراج کیے جائیں جو مقنن کی مرضی سے بے نیاز ہوں (یعنے جسکی بنیاد محض عقل پر ہو انسانی ارادے کو اوسکے ایجاد میں دخل نہو)۔ کانٹ نے ایک خط فاصل درمیان اخلاقیت اور قانونیت کے کھینچ دیا ہے اوسنے قانونیت کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ قانون کے احکام کی خارجی تعمیل ہے۔ فلسفۂ قانون پر کے خیرالیف کراس (۱۸۳۲) K. Chr. F. Krause کی تصنیف کا کچھ نہ کچھ اثر پڑا۔ جس کے شاگرد اہرینس نے اپنی ضخیم اور مدون تصنیف نیچرخت اوڈر فلاسوفی دیس ریخت اینڈ ڈیس اسٹا Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des staates طبع ششم ۲ جلد سے بڑی شہرت حاصل ہوئی اسی سلسلے میں ہم

ٹرنڈلن برگ نیچر سخیٹ آف ڈیم گرنڈی در اتھک طبع دوم ۱۸۶۸ کو بھی بیان کرسکتے ہیں

W. Schuppe Grunzuge der Ethik and Rechtsphilosophie 1881

A. Lasson System der Rechtsphilosophie 1882

R. Von Ihering der Zoweek in Recht 2 Editron Vols 1884-86

R. Wallaschek Studien Zur Rechtsphdosophie 1889

K. Bergbohm Jurus prudenz and Rechtsphelosophie 1391

کتاب مذکور میں فطری قانون کے مسئلہ پر بڑی شدت سے حملہ کیا گیا ہے اور فلسفۂ قانون کی یہ تعریف کی گئی ہے فلسفۂ اثباتی یا واقعی مروجہ حال قانون

Lorimer Institute of Law 1880.

R. Sir H. Maine Ancient Law 11th Ed 1888

J. H. Stirling Lectures on the Philosophy of Law 1873

۱۳- اصطلاحات کے برے استعمال سے حقیقی مسئلہ فلسفۂ قانون عموماً تاریک ہوگیا ہے۔ یہ ایک رسم سا ہوگیا ہے کہ فلسفۂ قانون کا مقابلہ کرتے ہیں، صناعت قانون سے جس سے ہم کو یہ دھوکا ہوتا ہے کہ قانونی واقعات کے متعلق فلسفہ میں قانونی صناعت سے کچھ زیادہ یا بہتر بیان ہوگا جبکہ واقعات ہمارے سامنے بحث کے لئے پیش ہوں یا یہ کہ فلسفہ اپنے موضوع بحث کے لئے کوئی خاص قانون رکھتا ہے وہ قانون جو (جورسپرڈنس) اصول قانون سے جدا ہوگا یعنے وضعی قانون سے جسکو انسان نے جاری کیا ہے اور انسانی قرارداد پر اوسکی بنیاد ہے۔ درحقیقت اسمیں شک نہیں ہے کہ مسئلہ فلسفہ قانون کا مشابہ ہونا چاہئے فلسفۂ فطرت کے مسئلہ سے (دیکھو ف) فلسفہ میں براہ مستقیم قانون کے واقعات سے بحث نہیں ہوتی بلکہ اس میں محض بنیادی اصولوں سے بحث کیجاتی ہے جو اس علم کے مقدمات ہیں اور وہ عام نظریات وہ ہیں جو خاص خاص علوم میں بہ تدریج جنکا انکشاف ہوا ہے یعنی وہ علوم جو اس مبحث سے ربط رکھتے ہیں۔ قانون فلسفہ کے ساتھ بعینہ وہی مناسبت

رکھتا ہے جو کہ قانون (ضابطۂ کلیہ) کو علم (سائنس) سے ہے۔ اسی علم میں داخل ہے نہ صرف تدوین اور تہذیب موجودہ قوانین کی بلکہ وہ جسکو عام نظریۂ قانون کہتے ہیں یعنے اصول قانون بالتقابل Comparative Juris prudence پس ہم اون مسائل کو بیان کرینگے جو فلسفۂ قانون میں جنکا سامنا ہوتا ہے ویسے ہی خطوط پر جنکی پیروی فلسفہ فطرت میں اور فلسفۂ نفس میں کیجاتی ہے (دیکھو ٹ)۔
یہ شمار میں تین ہیں۔

(۱) چاہیے کہ فلسفۂ قانون میں امور عامہ اور منطقی مقدمات کی جانچ کیجائے یہ مقدمات (سائنس) یا صناعت قانون کے ہیں۔ اس سے متعلق ہیں وہ تصورات جن کا مفہوم عمومیت رکھتا ہے جو اصول قانون کے خاص حدود سے باہر بکار آمد ہیں لہذا کسی خاص صناعت میں اونکی تعریف مناسب نہیں ہے ایسے مفاہیم جیسے فعل نیت ارادہ اقدام (کوشش) اتفاق علیت قانون حریت (آزادی) وغیرہ یہ سب عام اصطلاحات ہیں جو اصول قانون کے ماورا اور صناعتوں میں مستعمل ہیں۔ اسی مقام سے تعلق ہے عمل درآمد یا کارروائی کی منطقی جانچ کو جو کہ خاص اسلوب ہے قانون کے سائنس (صناعت) کا Positive law

۱۴۔ (۲) فلسفہ قانون میں چاہیے کہ اختیار کی جائے۔ انتقادی بحث ایسے بنیادی خیالات کی جنکا اظہار صناعت ہذا میں ہوتا ہے یعنے وہ تصورات جو سوائے اصول قانون کے اور کسی علم میں بکار آمد نہیں ہوتے۔ اول نظر میں اسی سے تعلق رکھتا ہے عدالت کا تصور۔ اس اصطلاح کی متعدد اور مختلف تعریفیں علمائے قانون نے بیان کی ہیں۔ اس زمانے میں بھی اور گزشتہ عہد میں بھی چاہیے کہ ان واقعات کا انتقادی امتحان کیا جائے جن سے یہ تصور پیدا ہوا ہے اسکے بعد ذکر کے قابل ہیں تصورات تعذیر ذمہ داری شخص قانونی جائداد قبضہ وغیرہ۔ یہاں بھی ہم مختلف رائیں پاتے ہیں جنہیں کم و بیش اصلی اختلاف فرقونکے یا مطمح نظر کے اعتبار سے موجود ہے۔

۱۔ (۳) بالآخر چاہیے کہ فلسفہ قانون میں علوم اصول قانون کے عام نظریات کی جانچ کی جائے۔ بہت ہی دشوار ہے کہ کوئی صحیح خط فاصل درمیان ان دونوں

گزشتہ مسئلوں کے کھینچا جائے۔ کیونکہ متعدد بنیادی خیالات جو عنوان (۲) میں مذکور ہیں عام نظریات کے اساس ٹھہرائے گئے ہیں۔ مثلاً تعذیر کے مفہوم اور غرض کے باب میں بہت اختلاف رائے ہے مثلاً نظریۂ مزاحمت یا منع جرم یعنے جرایم کا روکنا یا نظریۂ اصلاح یعنے سزا اسلئے دیجاتی ہے تاکہ انسانوں کے افعال درست ہوجائیں یا نظریۂ مکافات وغیرہ۔ اسیطرح عدالت کی اصل کے بارے میں تنازع ہے اور مختلف قانونی فرقوں نے خاص نظریات کی صورت میں مختلف جواب اس مسئلہ کے دئیے ہیں۔ منجملہ دو اس زمانے تک ثابت وقائم رہے۔ یہ نظریہ کہ عدالت ایک اصلی استعداد یا ضرورت سے شخص فاعل کے منسوب ہوسکتی ہے اور شاید اسکو آزاد شخصیت کے تصور سے اسکا استخراج ہوسکتا ہے اور اسکے خلاف وہ نظریہ جسمیں کہ ہمیشہ اور ہرجگہ عدالت سے مراد ہے مجموعۂ احکام یا ضوابط انسانی سیرت کے کسی نہ کسی قسم کا تسلط (حکومت) جنکی حمایت کرتا ہے یعنے حاکم عرف یا شارع اور عدالت کے سمجھنے یا تعریف کرنیکے لئے چاہیے کہ تاریخ اور تجربے پر نظر ڈالیں نہ کہ مظنون عقلیات یا خالص نظری دلیلوں پر۔

نوٹ:۔ ہم اس موقع پر چند لفظیں علم التعلیم پر کہنا چاہتے ہیں۔ آج کل یہ عادت جاری ہے کہ علم تعلیم کو فلسفیانہ تعلیمات کے دائرے سے خارج کردیتے ہیں حالانکہ اس علم کے مضامین کو تاریخ اور واقعات دونوں حیثیتوں سے فلسفہ کے مضامین سے قریبی تعلق ہے۔

ہربرٹ (الجمین پیداگوجک ۱۸۰۶) (Allgemeine Padagogik) جس کے مسائل علم تعلیم پر اتبک جاری ہیں کم از کم جرمنی میں۔ مصنف موصوف نے یہ چاہا تھا کہ علم التعلیم کو اخلاق اور علم نفس علی بنا دے اخلاق سے معلوم ہوتا ہے کہ مقصد اعلیٰ تعلیم کا اوسکی غایت وغرض کو دریافت کیا جاتا ہے اور علم نفس سے وہ طریقے مہیا کئے جاتے ہیں جنسے یہ غرض حاصل ہو۔ یہ مطمح نظر اوسیوقت میں صحیح ہوسکتا ہے جبکہ اخلاقی اغراض کو مطلقاً تفوق دیں اور جمالیات اور عقلیات کی ضرورتوں کو اوسکے ماتحت کردیں۔ اور ایسا ہی کریں

ہ تعذیر کے متعلق یہاں تین نظریئے بیان کئے گئے ہیں منع جرم[۱] اصلاح[۲] مکافات[۳] ۱۲ ہ

تو بھی بمشکل درست ہوگا۔ کہ علم تعلیم کو جسکا صرف یہ مقصود نہیں ہے کہ نظریۂ تعلیم ہو بلکہ نظریۂ تربیت اور علمی اخلاق کے نظریہ بھی پیدا کرے۔ تربیت کی غرض یا منزل اقصیٰ کو بڑے پھیرپھار سے اخلاقی مسائل اور تعرلیفات کے دائرے میں لاسکتے ہیں۔ دوسری جانب ربط علم تعلیم اور علم نفس کا متنازعہ فیہ نہیں ہے طریق عمل تعلیم (سیکھنے) اور طریق عمل تربیت (سکھانے) کا سیرت کی تکمیل اور تعلیم کا کام دونوں یکساں طور سے غیر معقول ہیں جب تک علم نفس کے نقطۂ نظر سے اون پر غور نہو۔ اور اسکی بڑی آرزو یہ ہونا چاہیئے کہ تقریبی ربط درمیان دونوں تعلیموں کے صراحتاً مان لیا جائے اس طرح کہ علم اپنے آپ کو علم نفس کی روزافزوں ترقی کے ساتھ بلاتاخیر مناسب کرلے۔ ہربرٹ کے علم تعلیم کی عظمت جو اب بھی جاری ہے ہم کو اسکی جرأت نہیں دلاتی کہ اس قسم کے نتیجہ کی جس کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے ہم عنقریب امید کرسکیں۔

ف ا جمالیات

جمالیات بھی مثل علم اخلاق کے بعض واقعات کی تحقیق سے متعلق ہے یہ کوئی انتقادی ضمیمہ کسی خاص صناعت (سائنس) کا نہیں ہے خواہ وہ فنون کی تاریخ ہو جیسا کہ وسخر Vischer کا اعتقاد تھا یا کوئی اور صناعت۔ متاخرین کے جمالیات کی اور اخلاق کی بھی غرض یہ ہے کہ وہ اثباتی صناعت ہو جائے دو قسمیں واقعات کی ہیں جن سے اسکی ابتداءً اور براہ ستقیم کام پڑتا ہے وہ جمالی تصدیقات خوشی اور ناخوشی کے متعلق اور فن اور فن سے جو مصنوعاتعہ پیدا ہوں۔ قدیم فلسفہ میں انکا امتیاز نہایت صاف طور سے موجود ہے۔ افلاطون فلوطینس لانگینس Longinus Plotinus کو تصورات جمال اور عظمت کی جانب بہت التفات تھا یعنے سواد علم جمال کی تصدیقات کی طرف۔ ارسطاطالیس کی خواہش تھی کہ مصنوعات حسن پر کوئی مضمون تحریر کرے لہذا اوس نے نظریۂ شعر کو تحریر کیا خصوصاً (طراغودیا) Tragedy پر توجہ مبذول کی افلاطون کی رائے جمالیات پر زیادہ تر کتاب فیدرسعہ سمپوزیم اور فلیبس Phaedrus Symposium Philebus میں بیان ہوئے ہیں۔ بلوطینس نے جمالی مسائل سے کتاب اینی ابدس Enneads کے پہلے اور پانچویں جز میں بحث کی ہے۔ اور ارسطاطالیس نے کتاب الشعر (بوطیقی) Poetics میں خاص طور سے بحث کی ہے۔ اس میں شک ہے کہ آیا لانگی نس کتاب پیری ایپسوس کا مصنف ہے یا نہیں ہے۔ ان سب کتابوں میں بہر طور فلسفۂ جمال کو اوس عہد میں بھی اخلاق اور مابعد الطبیعت سے خلط کر دیا تھا۔ اور یہ تحریریں تجربی سادگی سے دور جا پڑی

عہ مثل تصاویر و مجسمات و عمارات وغیرہ کے ۱۲ ھ

عہ یہ کتابیں افلاطون کی تصانیف سے ہیں ۱۲ م

ہیں۔ اور زمانۂ وسطی میں بلکہ زمانۂ متاخرین میں بھی اس علم کے نظریات کا یہی حال ہے فلسفیانہ مذاق پایا جاتا ہے بعض مثالیات کے ثبوت میں وہ مثالیات جنکو فن کے مصنوعات نے پیدا کیا ہے اور عام مفروضات سے جنکا تعلق ہے حسن و جمال کے آثار سے جو عالم میں پائے جاتے ہیں۔ اسی زمانے میں بعض مصنف خصوصاً انگلستان میں مثل شافٹسبری برک ہوم کے نفسی تحقیق میں جمالی جذبات کے ترقی دینے کے لیئے بہت کچھ کام کیا گیا ہے اور جمالیات کی قدرشناسی کے ترقی دینے کے لیئے بھی۔ ہوم اصول تنقید (۱۷۶۲ اور مابعد) مع کانٹ کی کتاب کے جو جمالیات پر ہے ان تحریرات سے بیش بہا اعانت اس علم کو ملتی ہے جو اٹھارھویں صدی میں اس صناعت پر لکھی گئی ہیں۔

۲۔ فلسفۂ فنون ایک قسم کی تجربی صناعت نسبتۃً قدیم عہد میں ہوجاتی ہے جیسا کہ عقلاً مفہوم ہوتا ہے۔ یہ نام بعض وجوہ سے خود ارسطاطالیس کی (بوطیقی) Poetics صناعت شعر پر چسپاں ہوسکتا ہے اسیطرح لی ونارڈو دی ونسائی Vinci Tesnardo کے رسالہ پر جو فن تصویر پر ہے فن پوئیٹکی poetique (۱۶۱۱) بوئی لیو Boileau این ڈی بوی لیو دی ریفلکشنس کریٹیک سر لا پوئسی لا پین ٹراٹ لا میوزک Reflexions critique sur la poesie, la peinture et la musique خیالات شعر اور تصویر اور موسیقی پر (۱۷۱۹ اور مابعد) مصنفۂ بی ڈیوبس B. Dubos ... وغیرہ وغیرہ۔

جمالیات کوئی جامع تعلیم سالہائے ۱۷۵۰۔۵۸ نہ ہوئی تھی جبکہ الکزنڈر گوٹلیب بامگارٹن Aleandra Gottlieb Baumgarten (۱۷۱۴-۱۷۶۲) اپنی کتاب جمالیات Aesthetica دو جلدوں میں شائع کی۔ اس کتاب کا مقصد یہ تھا کہ ولف Chr. Wolff کے نظام فلسفہ میں جو رخنہ تھا وہ بھر دیا جائے ولف نے علم کی اعلیٰ اور ادنیٰ قوتوں کا تقابل کیا اور منطق کی یہ تعریف کی کہ صناعت علم کی اعلیٰ قوتوں سے تعلق رکھتی ہے۔ کوئی صناعت بمقابلہ اعلیٰ کے ادنیٰ قوت کے متعلق موجود نہ تھی۔ اس علم میں جو محسوسات سے حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ کتاب جمالیات جدید پر اس نقصان کے پورا کرنے کے لیئے لکھی گئی تھی کیا ال

علم اعلیٰ کا یہ ہے کہ حقیقت کا علم ہو اور خیالات میں جلا اور صفائی پیدا ہو۔ ادنیٰ علم پر تاریکی چھائی ہوئی تھی۔ بامگارٹن نے ادنیٰ درجے کے علم کے لئے کمال کو جمال میں پایا (یہی مقام نظر لائبنیز بھی دکھا چکا تھا)۔ علم محسوسات کی تکمیل حسن میں پائی گئی ٹھیک اسیطرح جسطرح حقیقت عقل کا کمال ہے۔ وہ مسائل جو نظری جمالیات سے منسوب ہیں جسکو بامگارٹن فلسفۂ ولف کے مذاق کے موافق فلسفہ کی تقسیم میں علیحدہ کردیتا ہے عملی جمالیات سے تعداد میں تین ہیں۔

(۱) یہ بتاتا ہے کہ کونسے اجزا علم محسوسات کے خوبصورت ہیں تاکہ حسن کے دریافت کرنے میں اون سے مدد ملے۔ اس جز جمالیات کو ہیورسٹک Heuristics کہتے ہیں۔ Serving to discover

(۲) یہ بتانا چاہیئے کہ کون سی ترتیبیں ان خوبصورت اجزا کی خوبصورت ہیں۔ لہذا ان کو مشاہدہ کرنا چاہیئے یہ شعبہ اسالیب میتھڈالوجی Methodology ہے۔

(۳) یہ سوال کرتا ہے کہ جو اجزا خوبصورت ہیں اور خوبی سے اونکی ترتیب ہوئی ہے کس طرح خوبی سے ظاہر کئے جاسکتے ہیں اس تحقیق کو سی می اوٹکس Semeiotics حسن اظہار یا حسن تشخیص کہتے ہیں۔

بامگارٹن نے خود صرف پہلے شعبہ سے اس نظری جمالیات کے بحث کی ہے اوسکے شاگرد جی۔ ایف میر Meier اپنی کتاب مطبوعہ (۵۴ء۱۷) Anfangsgründe aller Schonen Kunste und Wissenchaften. 2nd Ed 1754 اپنے اوستاد سے زیادہ اس جمالیات علم کے مستقل ہونے کا حامی ہے۔ اسی سے اوس عہد کی ابتدا ہے جب کہ اس جدید صناعت پر سرگرمی سے کوشش ہوئی اور بہت ہی جلد جب اوس عہد کے نفسیات کی تکمیل ہوئی ایک احساس پیدا ہوا کہ جمالیات کا موضوع بحث وہ نہ تھا جسکو بامگارٹن نے بیان کیا تھا یعنی کہ خصوصاً حسن کو سرسری طور سے یہ نہ کہنا چاہیئے کہ وہ محسوسات کے علم کا کمال ہے یا یہ کہ واقعی علم کا کمال ہے۔ علم نفس کی جانب ایک مستقل حس کا اقرار کیا جاتا ہے اس سے یہ رائے پیدا ہوئی کہ جمالیات کا ماخذ ذہن کے اوس پہلو میں

تلاش کرنا چاہیئے یعنے حس یا جذبات میں۔ ان کوششوں کیجانب اور انکے ساتھ ساتھ یہ کہ اصلی مواد یا معروض جمالی تصدیق کا کیا ہے ایک تعداد کثیر مضامین کی فلسفہ فنون کے شعبہ میں ملتی ہے۔ چنانچہ جے۔ جے ونکلمان Winckelmann نے یہ کوشش کی کہ ڈھلائی کے فن کے کلیہ قاعدے وضع کیئے جائیں اور جی۔ ای لسنگ اور جے۔ جی ہرڈر Herder نے یہ ارادہ کیا کہ شعر (شاعری) کے لئے نیا نظریہ نکالیں۔

۳۔ کانٹ واقعی بانی علمی جمالیات کا ہے۔ اوسکی کرٹیک ڈر ارتھیل سکرافٹ Kritik der Urtheilskraft (۱۷۹۰) میں کوشش کیگئی ہے کہ اوسکے پیشروؤں میں جو اختلاف رائے تھا۔ اوسمیں توافق پیدا ہو۔ جمالیات کی تقسیم دو جداگانہ حصوں میں کیگئی ہے نظریہ جمال و عظمت و تحقیق جمالی تقسیم کی ماہیت اور اوسکے فن کی پہلے حصہ میں کانٹ نے جمالیات کو اتنا صاف صاف جتنا کہ ممکن تھا اخلاق منطق اور حسی لذت سے علٰحدہ کردیا ہے۔ بنیاد جمالیات کی ایک اولی اصول پر قائم ہے یعنے یہ مسلہ کہ جمالی ارتسامات قابل افادہ ہیں (یعنے انکا سیکھنا سکھانا ممکن ہے) اور علم کی قوتوں میں ایک مقصدی ترتیب پائی جاتی ہے۔ یہ قوتیں باہمدیگر ربط رکھتی ہیں اور ایک سے دوسری کو فائدہ پہنچتا ہے۔ خواہ تخیل ہو خواہ فہم ہو خواہ تعقل ہو۔ جمال ایک مستقیم بے غرضانہ* لذت ہے اپنی صورتوں میں بھی اور اپنے تعلقات میں بھی۔ عظمت ایک الذت ہے بذات خود بلا واسطہ کسی ایسی چیز سے جو حواس کی دلچسپیوں کو مات کردیتی ہے۔ (حواس کو حیرت میں ڈال دیتی ہے) یعنے ایسی شئے جسکی مقدار یا قوت حسیت کی حد سے متجاوز ہو فلسفۂ فنون اسکو نمایاں کرتا ہے کہ ہر مصنوع شئے چاہیئے کہ اشیا میں حسن کے تصور کو پیدا کرے اور وہبی ذکاوت ایک موضوعی (ذہنی) شرط ہے ایسی صناعی کی جو ایسے مصنوع کو پیدا کرے جو اپنی صنف میں فرد کامل ہو۔ کانٹ نے فنون

* بے غرضانہ سے مراد ہے کہ وہ کسی منفعت کے لئے عزیز نہیں ہے بلکہ بذات خود لذت رکھتی ہے نہ یہ کہ وہ خود کسی لذت کی علت ہو۔ ۱۲

کی تقسیم اون وسائط کے موافق کی ہے جو اظہار حسن کے لئے کام میں لائے جائیں
مثلاً الفاظ یا ہجا سے جو فنون تعلق رکھتے ہیں (یعنے فنون تکلم) اشارات چشم و ابرو
انداز و ادا (فن صورت نمائی) اور تالیف بالحسن (فنون احساسات کا تماشہ
خوبصورت یا صاحب عظمت کی بڑی قدر و قیمت اس سے لی گئی ہے کہ وہ فرو کامل
ہوں اخلاق یا نیکی میں کانٹ کی نظریات جمال نے ایک نمایاں اثر کیا شیلر
کی تصنیفات پر جو اسی وادی میں تھیں (بریف اوبر ڈائی ایس تھی ٹک ارزیے ہنگ
(Briefe uber die æsthetische Erziehung 1795) (۱۷۹۵) صل
ادلی کے باب میں کانٹ سے وہ مادۃً اتفاق رکھتا ہے شیلر نے منی فعلیت کے
مختلف آثار کی ترجمانی میں صوریت کو کمتر دخل دیا ہے یعنے محض عالمانہ منطقی
حدو رسم پر زور نہیں دیا بلکہ جمالیات کی قدر و قیمت پر زیادہ قوت بیان
کو صرف کیا ہے۔ اور زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ حسین و جمیل کو بہ مقابلہ اخلاقی کے
(کانٹ اور شیلر کے نظام جمالیات کے تناسب بہت قابل قدر طریقے سے
ای کنے مان نے اپنی کتاب موسومہ
Kant und Schiller's Begrundung der Æsthetik 1895 مطبوعہ
۱۸۹۵ء بیان کیا ہے۔

۴. بحثی رجحان کانٹ کے بعد کے فلسفہ کا واضح طور سے
جمالیات میں پایا جاتا ہے اصول کلیہ سے فروع کے پیدا کرنے کے استخراجی
عمل کی ہر مقام میں پیروی کیگئی ہے خصوصاً جو امتیاز جمالیات کے مواد' اور جمالیات
کی صورت کا ہے وہ بہت اہمیت رکھتا ہے ہیگل پہلی قسم کا نمایندہ ہے اور
ہربرٹ خالص صوری جمالیات کا موجد ہے ہیگل نے اپنے مجموعۂ تصانیف کی
دسویں جلد (مطبوعہ ۱۸۳۶-۳۸) Vorle unge uben die Æsthetie.
(1836-38 Vol. X of the collected works) میں جمالیات کی یہ تعریف
کی ہے فلسفۂ فن۔ اور فن اوسکے نزدیک مطلق ذہن کی حقیقت کی حسن کی سب سے
ادنیٰ صورت کا تحقق تین منزلوں میں فن و مذہب و فلسفہ میں ہوتا ہے۔ اس
سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فطری حُسن صرف پہلا قدم ہے حسن صنعت کی طرف۔

جوہر صناعی حسن کا ہیگل کے نزدیک ایسے مادہ میں ہے جسمیں تصور کا اظہار ہوا ہو یا ازلی اور غیر مشروط (غیر محدود) کے ظہور میں جو زمان اور محدود کے اندر موجود ہو۔ ایسا تصور حسن کا مثالی پر بہت زور دیتا ہے جو اصلی قیمت جمالی ارتسام کی ہے۔ (مطلب یہ ہے کہ خوبصورت اوسکو کہیں گے جسمیں اوس چیز کے فرد کامل کی خوبی پائی جائے اگرچہ حسب ظاہر موجود نہ ہو مگر تخیل یا عقل نے اوس کی صورت کو تجویز کیا ہو مختلف فنون میں اور تاریخ فنون سے ایک تدریجی تکمیل پائی جاتی ہے۔ پہلے تو مادہ تصور یا مثال پر غالب تھا پھر دونوں میں معادلت پیدا ہوئی بالآخر تصور (مثال) مادہ پر غالب ہوگیا۔ اس طریقے سے ہیگل نے تین مختلف صورتیں فن کی نکالیں رمزی قدیم اور ذی شان 1 Symbolic 2 Classical 3 Romantic تاریخ سے مشرق میں اسکا پتہ چلتا ہے یا یونان قدیم میں یا مسیحائی فنون میں اور ترتیب وار عمارت میں سانچے کے ڈھالنے کے کاموں میں اور مصنوعات ثلثہ تصویر موسیقی اور شعر میں۔ ہیگل کے جمالیات یا جمالیات کے مواد کے بہت سے شاگرد مل گئے۔ اس سلسلہ میں ہم سی ایچ وئیسی سسٹم ڈر ایس بھی تک ۱۸۳۰۔ ایف آر۔ ٹی ایچ وسکر۔

Ch. H. Weisse system der Æsthetik 1830,

Fr. Th. Vischer Aesthetik 3 parts 1846-58,

A. Zeising Aesthetische Forschungen 1855;

M. Carriere Aesthetik 2 Vol. 3rd Ed. 1885.

K. Koestlin Aesthetik 1869.

سہ ازلی اور غیر مشروط کے تصور کیا تھ قید زمان اور مکان کی جب تک نہ ہوگی مطلق کا ظہور موجودات کا غیر ممکن ہے ۱۲ ع۔

سہ اگلے وقتوں کے اسلحہ یا ظروف نہایت ہی بھدے اور بے ڈول تھے مرور ایام سے اونکی خوبصورتی بڑھتی رہی یہانتک کہ اسدرجہ تکمیل کو پہنچی جیسے یونان کے بت یا ظروف چینی اور مسی یا نقرئی وغیرہ میں یا مٹی کی مورتیں یا کھلونے جیسے اس زمانہ میں بنتے ہیں یا وہ تصویریں جو کامل مصوروں کی بنائی ہوئی ہیں ۱۲ ع

۵۔ انیس بڑی تصنیف وسیخرکی سب سے اول مرتبہ پر ہے یہ سچ ہے کہ اس کتاب میں ترتیب اور اسلوب کا نقصان جسکو مصنف نے خود بھی معلوم کرلیا ہے موجود ہے لیکن تاریخی حاشیوں اور مفصل حوالوں کی دولت سے مالا مال ہے یہ حواشی اور شواہد خاص فنون کے متعلق موجود ہیں اسلیئے یہ کتاب گویا ایک معدن ہے مفید اور بیش بہا معلومات کا جسکے اس عہد کے جمالیات کے طلبہ کے لئے بھی بہت بکار آمد ہے۔ وسیخر نے اپنے موضوع کی تعریف کی ہے کہ جمالیات خوبصورت یا جمیل کا نظریہ ہے (یعنے اس علم میں عقلاً جمال کی ماہیت پر نظر کیگئی ہے۔) اور مذہب کے بعد جمالیات کو جگہ دی ہے ہیگل کی تثلیث فنون مذہب اور فلسفہ میں۔ وسیخر کی تصنیف کے تین حصے ہیں اول جمال کی مابعد الطبیعت جسمیں جمیل کے کلی مفہوم سے بحث کیگئی ہے۔ (دوسرے) نظریۂ جمال "بیکطرفہ وجود میں" یعنے جسطرح بطور ایک شئے کے فطرت میں یا ذہنی طریق سے تخیل میں پایا جاتا ہے (تیسرے) نظریۂ موضوعی معروضی (ذہنی وخارجی) حقیقت جمیل کی یعنے فن کی۔ وسیخر نے فن کو تخیل کی تین صورتوں کے مطابق تقسیم کیا ہے۔ پہلی اختراعی دوسری حسی یعنے تبدل صورت کی صلاحیت تیسری شعری۔ تعمیرات بت تراشی اور مصوری کو اختراعی (یا تعمیری) تخیل سے تعلق ہے موسیقی کو قبولیت (یا انفعالی) تخیل سے کام ہے اور شعر کو شاعرانہ تخیل سے۔

ہربرٹ کی تصنیفات میں لفظ جمالیات کے بالکل ہی مختلف معنے ہیں اسمیں صرف وہی چیز داخل نہیں ہے جسکو عموماً جمالیات کہتے ہیں بلکہ اخلاق بھی (دیکھو ۲)۔ یہ وہ علم ہے جسمیں قدر وقیمت کے تعین کی تکمیل عہ کیجاتی ہے وہ قوت جس سے قدر وقیمت کا تعین ہوتا ہے اوسکو ہربرٹ نے عموماً ذوق سے موسوم کیا ہے۔ لہذا نہ صرف جمالی بلکہ اخلاقی تصدیقات (یا علم منطق کی اصطلاح میں) بھی ذوق کے احکام ہیں۔ جمالیات کے تنزلی مفہوم سے یعنے (جبکہ اوسکو زیادہ وسیع نکریں) تو ہماری حسی لذتوں سے غرض ہے۔ اور اوسکا مسئلہ یہ ہے

عہ یعنے بیش بہا اشیاء کی قدر دانی کے جانچنے کا طریقہ حاصل ہوتا ہے ۱۲۔

کہ وہ سادہ تعلقات دریافت کئے جائیں جو تمام دقیق اور پیچیدہ مصنوعات میں عموماً پائے جاتے ہیں جو جمالی ارتسام (وجدان) کو ابھارتا ہے اور اوس مثال یا مثل (مفہوم یا مفاہیم) کی تعریف کی جائے جس سے اشیاء کی خوبصورتی یا بدصورتی (حسن و قبح) پر حکم لگاتے ہیں۔ ان سادہ صورتوں کو ہربرٹ مثلاً تالیف اور عدم تالیف میں سُروں کے یا رنگوں کے پاتا ہے یا تال میل میں اس حیثیت سے کہ وہ خوش کن یا ناخوش کن تعلقات لمحات وقت کے ہیں۔ (جس کا بیان تال اوہیاد یا علم ایقاع میں ہوتا ہے) اور ترتیب اور عدم ترتیب ایسی ہی نسبتیں امتداد یا فضائیں (مثلاً تناسب اشکال ہندسی یا قد و قامت اور اعضا کی موزونی)۔ اوسکے نزدیک یہ ضروری ہے کہ جمالیات کو کلیتہً مادہ سے مجرد کریں اور مواد سے علیحدہ سمجھیں خوش کن یا ناخوش کن نسبتوں اور صورتوں سے اگرچہ مجموعی اثر کسی شئے مصنوعی کا بہت کچھ مواد سے متعین ہوتا ہے ہربرٹ کا نقطۂ نظر کی تدوین اور ترتیب میں آرزمرمان نے بہت کچھ کام کیا ہے اپنی کتاب (ایس تھٹک اول Aesthetict Geschichte der Aesthetik Wissenekaft 1858 II مطبوعہ ۱۸۵۸ء اور دوم als philosophischer Allgenienine Aesthetik als Formwissen chaft 1865 مطبوعہ ۱۸۶۵ء) زمرمان Zimmermann نے کمال کی مثالوں پر بڑی توجہ کی ہے مثل وحدت وغیرہ کے جس کی تعریف ہربرٹ نے ٹھیک ٹھیک نہ کی تھی۔

۶۔ رومنٹیسزم Romanticism اپنے جمالی نقطۂ نظر میں مبالغہ کو لیتا ہوا پیدا ہوا۔ شی لنگ Schelling فرشیل گیل Fr. Seh legel اور شاپنہار Schopenhaur جو خاص فلسفی رومانٹک فرقے کے تھے۔ ان سب نے حسن پر اور صنعت کی اہمیت پر بڑا زور دیا ہے مگر سب کا مسلک جداگانہ ہے۔ شی لنگ کے نزدیک ہر چیز ایک مصنوع کی صورت میں نمایاں ہے۔ فطرت خود ایک صنعت گری ہے اور نظام آلی (عضوی۔ انسان یا حیوان کا بدن) بلکہ کل عالم۔ اور جمال جگہ پاتا ہے ذہنی مصنوعات کے تکمیلی سلسلے میں جیسے اعلیٰ درجہ کا تال میل صناعت اور اخلاق کا۔ شیگل بھی اپنی فلسفیانہ تکمیل کے وقت خاص میں ایک قسم کی

ہیرو ورشپ (بزرگ پرستی) میں پڑ گیا جو کہ عقیدہ اہل ذکاوت کا ہے۔ ذکاوت کی شخصی حکومت اوس کی پوری شان و شوکت کا اظہار آزادانہ انتقاد (تعریض) میں اور آزادانہ صنعت گری میں ہوتا ہے جسکو کسی قانون اور ضابطہ نے خراب نہ کیا ہو۔ بالآخر شاپنہار جمالی لذت کو اس عالم میں سب سے اعلیٰ زندگی سمجھتا ہے یہ ایسی حالت ہے جسمیں ہم کل مصائب کے سبب پر غالب آسکتے ہیں۔ یعنے ارادہ۔ یہ کدو کاوش کا خاتمہ کردیتا ہے۔ وہ جو پاک تصوریں جمیل کے غرق ہے عقل اور خیال نے ارادہ پر پوری حکومت حاصل کرلی ہے وہ قریب قریب ایسی نجات بخش انسانی حالت کو پہنچ گیا ہے جسمیں ارادہ فنا ہوگیا ہے۔ ایک طرح سے شاپنہار موسیقی کو تمام فنون سے بالاتر سمجھتا ہے کیونکہ یہ مثل اور فنون کے ایک خیالی صورت نہیں ہے۔ بلکہ بے نقاب تصویر خود ارادے کی ہے جو کہ کل اشیاء کا جوہر ہے۔

۷۔ بالکل ہی متاخر زمانہ میں یہ مابعد الطبیعی اور منطقی مطمح نظر بالکل ترک کردیا گیا ہے اور ایک اصلاً مختلف مفہوم شئے جمیل اور طرق جمالیات کا اوسکی جگہ پر آتا چلا ہے مختصر یہ ہے جمالیات اب تجربی علوم کی طریقہ پر آچلا ہے۔ بجائے بحثی یا اختراعی ہونیکے اور تجربی طریقہ نہ صرف خوش آیند ارتسامات کے تصدیقات پر صرف ہورہا ہے بلکہ خود فنون پر اور صناع کی اختراعی فعلیت پر بھی جاری کیا جارہا ہے۔ مثلاً ایچ ٹین H. Tain فلسفہ فنون ترجمہ (۱۸۶۵) کے مضامین فنون پر مورخ تمدن کے نقطۂ نظر سے ہیں مصنف موصوف ایسے موثر عوامل پر زور دیتا ہے جنکی وجہ سے کسیوقت

سہ صنعت کی خوبی یہ ہے کہ وہ خواہ مخواہ کے مقرری قواعد اور ضوابط سے آزاد ہو فطرت یا طبیعت کی مطابعت کی جائے ذوق سلیم جسمیں حاکم علی الاطلاق ہے نہ مقررہ ضابطے عمدہ صناع کی غلطیوں پر سنو سنو قاعدے قربان ہوتے ہیں ۱۲ صہ

صہ یعنے کن چیزوں کو کن وجوہ سے ہم خوبصورت کہتے ہیں اور فنون کی کیا صورت خوش اور خوشنمائی اور صناع اپنی صنعت گری میں کن خوشکن اصول سے کام کرتا ہے ۱۲ صہ

معہود میں مصنوعات کا تعین کیا ہوتا ہے۔ (یعنے کن وجوہ سے کسیوقت خاص میں کوئی شئے خوبصورت قرار پاتی ہے) یہی وہ مصنف ہے جس نے لفظ مائیلو Milieu ' حالت مزاجی اور خلقی مزاج کو اصطلاحات میں داخل کیا ہے اوس زمانے سے یہ لفظ بیں مقبول عام ہو گئی ہیں جس سے مجموعی حالت ذہنی اور خلقی کسی عہد خاص کی ظاہر کی جاتی ہے۔ دوسری جانب گرینٹ ایلین Grant Allen (فلاسوفیکل ایسیتھیٹکس ۱۸۸۱) اور جارج ہرتھ نے (آفگیبی ڈرکن سٹ فزیالوجی Aufgabe der Kunstphysiologie ۲ حصے ۱۸۹۱) یہ کوشش کی ہے کہ نفسی طبعی حالات کسی عہد کے مصنوعات کے کس وضع خاص پر چلتے ہیں خصوصاً ڈھلاؤ کے کام۔ آخر کار جی۔ ٹی فکنر G. T. Fechner (ورشول ڈر ایس تھٹک Vorschulen der Aesthetik ۲ حصے ۱۸۶۶) نے تجربی حالات جمالی خوشی اور ناخوشی کے جانچے اور وہ اس قابل ہوا کہ ایک ہونہار طریقے کی تصحیح کو برہان سے ثابت کرے یعنے طریقہ جمالی تجربہ کا۔ فکنر نے تین خاص مسلک تجربی عمل کے ایک دوسرے سے جدا قرار دئے مسلک پسند (انتخاب) مسلک پیدائش مسلک اجرا۔ مسلک انتخاب میں چند بسیط صورتوں سے جو ہندسی اشکال ہوتے ہیں انھیں سے ایک چن لیجاتی ہے۔ پیدائشی یا پیدا کرنیکا طریقہ یہ ہے کسی خاص شکل یا صورت کا کھینچنا ایسے تناسبات سے جسکو نقاش اپنے ذوق کی موافقت سے اختیار کرتا ہے۔ مسلک اجرا یہ ہے کہ فیشن کے مطابق اشیاء دریافت کئے جائیں جو فنون کے موضوعات سے ہوں خواہ وہ چیزیں جو روزمرہ کے استعمال میں ہوں تاکہ بسیط صوری تعلقات کا تعین ہو جائے ایسے اشیاء سے جو جمال پسندی کی لذت کو ابھارے۔ زیسنگ Zeising (ےک گذشتہ) بہت سی پیمائشیں کر چکا تھا اس آخر کے طریقہ کے موافق۔ ان سب سے یہ ظاہر ہوتا تھا کہ سب سے زیادہ خوش کن نسبت[ا] درمیان دو خطوں کے وہ ہے جو طلائی تراش[ب] سے مشہور ہے یعنے تناسب ۱۳ : ۸ (نسبت جو آٹھ کو ہے تیرہ سے)۔

ا نسبت ۸ : ۱۳ زائد بالنصف والثمن یعنے جبکہ زیادتی نصف اور آٹھویں حصہ کی ہو ۸ : ۴ + ۱
ب تراش اصلاح ہے نقشہ کشی کی اوسکے معنے یہ ہیں کہ کسی شئے کو کسی جگہ سے تراشں کے

فلکز نے زرے سنگ کے نتائج کی تصدیق کی اشکال بسیط کے بارے میں سلک انتخاب کے ذریعہ سے۔ اسمیں کوئی شبہ نہیں ہے کہ عالم محسوسات کے ارتسامات میں تجربی جمالیات کو وسعت دیجاسکتی ہے۔ جو تمام خوشش کن نسبتوں پر حادی ہو اور اس سے ایک کثیر تعداد یکسانی کی یعنے استصحابی اصول کی پیدا ہوجائیگی اور قدیم جو محض وضعی اور خود اختیاری اور اختراعی ہے اوسکے جمالیات کی تاریخی برطرف ہوجائیگی۔ ایک اور نہایت اہم نقطہ فلکز کی تصنیف میں امتیاز مستقیم اور تلازمی جزو موثر کا ہے جمالی تصدیق میں۔ اول سے اوسکی مراد بلا واسطہ لذت بخشی ہے کسی شئے کی جو زیر غور ہو جو بالکل جدا ہو ثانوی خیالات سے جسکو اوس چیز نے ابھارا ہو (مثلاً پھول بذات خود خوبصورت ہے یہ مستقیم لذت بخشی ہے) دوسرے یعنے تلازمی سے اوسکی مراد اوس چیز کے مفہوم کی محاکات یا ماقبل کے تجربات وغیرہ ہیں۔ یہ امتیاز قطعی ہے اور جمالی تصدیقات میں بہت مفید ہے۔

۸۔ اس میں سوال کی گنجائش نہیں ہے کہ یہ جدید تحقیقات جمالیات کے علم میں ایک جدید عہد کی پیشین گوئی کرتی ہے جسکی خصوصیت یہ ہوگی کہ جمالیات کے موضوع پر محض تجربی بحث رہ جائیگی۔ جن چیزوں سے اس صناعت میں بحث کیجاتی ہے وہ ایکطرف تو جمالی خوشی اور ناخوشی کی بحث ہے اور دوسری جانب فنون کے مصنوعات کی۔ ان دونوں شعبوں کی علحدگی سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگلے زمانہمیں جو استیاز فلسفۂ جمال اور فلسفۂ فنون میں کیا گیا تھا وہ حقیقت پر مبنی تھا۔ جمالی تصدیقات یا احکام فنون کے مصنوعات کی حد سے متجاوز ہیں کیونکہ خود فطرت میں بھی تو حسن ہے اور فنون کے مصنوعات میں بھی اور فنون کے مصنوعات جمالی تصدیقات کے سوا کچھ اور بھی ہم کو بتاتے ہیں کیونکہ جب

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اوسکا نقشہ لیا جائے مثلاً گولے (کرہ) کی تراش دائرہ اور مخروط کی بھی ایک تراش دائرہ ہے اور بیضوی اور ناقص اور زاید یہ سب قطوع مخروطات ہیں یعنے مخروط کی تراشیں ہیں۔ اسیطرح عمارت کے تراش میں اندرونی اجزا دکھائے جاتے ہیں فافہم ۱۲۔

ہم یہ طے کر چکے ہیں کہ اونکا ارتسام (نقش جو حاسئے پر پیدا ہوتا ہے) وہ خوشکن ہے یا ناخوشکن تو ہم آگے بڑھتے ہیں اور اون حالات پر نظر کرتے ہیں کہ اون کے حسن کا مبدہ کیا ہے یا جو نسبت ہے تصویر میں اور اوس شئے میں جسکی وہ تصویر ہے جو فرق صورت اور مواد میں نقل اور اصل میں ہے وغیرہ۔

(۱) پہلا حصہ جمالیات کا نظریۂ جمالی تصدیق کا۔ اسکو علم نفس کا ایک حصہ سمجھنا چاہیئے اور بلا شبہ وہ جز عملی علم نفس کا ہے اس عملی شعبہ کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ صحیح تعریف جمالی حکم کی مہیا کرے اور اوسکے حالات علم نفس کی اصطلاح کے موافق ہوں جب اوسکو اوسکے معروض (شئے جمیل) سے نسبت دیکے دیکھیں بہرکیف فنون کی خوبی سے نسبت دے کے تو یہ علمی شعبہ خصوصیت کے ساتھ ایک ضابطۂ تعلیم ہو جاتا ہے جس سے قاعدے پیدا ہوتے ہیں ایسے ظاہری اوصاف جو کسی شئے میں پیدا ہونا چاہتے ہیں تاکہ وہ جمالی حیثیت سے خوشکن ہو۔ ایک عمدہ طریقہ جمالیات کے اس حصے کا چاہیئے کہ تجربی طریقہ کا ہو اسکی ضرورت ہے۔

(۲) دوسرا نصف حصہ تجربی جمالیات کا یعنے نظریۂ فن کی سلبی تعریف کی گئی ہے ایسی حدوں سے جو بالفعل موجود ہیں یعنے خالص اصطلاحی تعلیمات کی حسن تالیف اور نظریۂ ترکیب موسیقی (سروں) میں عمارت کی تجویز کے ضابطے رنگ آمیزی حکالی (مہرکنی وغیرہ) شیشہ یا پتھر پر نقاشی کرنا وغیرہ ڈھلاؤ کے کام کے قاعدے یا فن شعر کے لئے عروض۔ یعنے مصنوعی شئے کی واقعی حالت اور ظاہری نمائش کا بیان جمالیات سے نکال ڈالنا چاہیئے اب جو مسئلہ نظریۂ صنعت کے لئے باقی رہ جاتا ہے وہ یہ ہے (ا) تحقیق اوس نسبت کی جو تصویر اور شئے[عہ] میں ہوتی ہے خود شئے مصنوع میں تصوریت حقیقت اور فطریت اسی نسبت کے نام مختلف مفہومات کے اعتبار سے موجود ہیں۔ (ب) نظریۂ فن کو یہ سوال بھی پیدا کرتا ہے کہ ذہنی شرائط یا حالات شئے مصنوع کے کیا ہونا

عہ یعنے جسکی تصویر بنائی گئی ہے ۱۲ عہ

چاہیئے ہیں یعنے مزاج تخیل حافظہ وغیرہ موجد یا صناع کا اس حصہ جمالیات کی ماہیت مثل اول کے صراحت علم نفس سے متعلق ہے مگر یہ ضابطہ کی خصوصیت بھی دے سکتی ہے۔ یہ صناع کی طبیعت کے انداز اور اوسکے آلات و اسباب کے تعین سے ترقی کر کے صناع کے ذہن کی مثالی ساخت تک اور ایسے خصوصیات تک پہونچتی ہے جو مصنوع کے لئے بہت ہی مناسب ہے۔ اور یہ بلند پروازی سخت (بلکہ شاید سخت ترین) انتقاد کے قاعدوں کی جانچ پر پوری اترتی ہے

۹۔ جمالیات (یا ذوقیات میں) مثل علم اخلاق کے اہم فلسفیانہ تعلیم سے دوچار ہوتے ہیں جو اس نام کی خاص صناعت یعنے عام ذوقیات پر تفوق رکھتی ہے اور ایسے فلاسفہ کی تعداد آج بھی کچھ کم نہیں ہے جو فلسفہ پر زور دیتے ہیں بلکہ وہ جمال یا جمیل کی مابعد الطبیعی بحث پر اصرار کرتے ہیں مگر اس مقام پر فلسفیانہ جمالیات کے امکان پر تفصیل کے ساتھ بحث کرنے کا موقع نہیں ہے۔ تکمیل اس صناعت کی عنقریب تجربی خطوط پر ہونے والی ہے بہت کچھ ترقی دیجائیگی۔ اور فلسفہ جمال یا اسکا فن مستقل صورت نہیں پکڑ سکتا ہا جب تک کسی اندازے تک صحیح صناعت کا ما علم حاصل نہ ہو۔ یہ اعتراض جو اکثر کیا جاتا ہے اور جو صناعت جمالیات کے خلاف ہے کہ ذوق جو حکم لگاتا ہی وہ اپنی کنہ ماہیت سے شخصی[^1] ہوتا ہے لہذا غیر ممکن ہے کہ کوئی تصدیق یا قضیہ جو کلیتہً صحیح ہو جمالیات میں پایا جائے اس اعتراض کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ جس حد تک تمام صورتوں میں جہاں کہیں ذوقی حکم کا جانچنا ممکن ہوتا ہے غیر مستثنیٰ حالات میں یعنے تجربے کی روسے کوئی نشان خالص شخصی ذوق کا نہیں پایا جاتا نہ کسی قسم کی بے ترتیبی ذوقی حکموں کے وضع کرنے میں پائی جاتی ہے۔ بلکہ بخلاف اسکے بالکل ہی عجیب اتفاق جمالی حکم میں ظاہر ہوتا ہے ایسا اتفاق رائے پایا جاتا ہے جو ہم کو مجبور کرتا ہے کہ ہم اصرار کے ساتھ اسی طریق تحقیق کو جو ابتک

[^1]: یعنے صاحب ذوق سلیم جو کسی صناعی شئے پر حسن و قبح کا حکم لگاتا ہے وہ ایک ہی شخص ہوتا ہے ۱۲ مہ

جاری رہا ہے جاری رکھیں۔ تعین شخصی اختلافات کا جو کہ اس مشہور جملہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ "ذوق میں کوئی تنازع نہیں ہے" " gustibus non est disputandum
یہ بہ سہولت سمجھ میں آسکتا ہے۔ جب ہم یاد کریں ارتسامات کی پیچیدگی کو۔ جو ذوقی قدر شناسی کے اشیا ہیں روزمرہ کی زندگی میں گوناگوں ہونا اغراض کا اختلافات تلازمی جز کے توجہ میں اور اصل شئے میں بھی جسکا مشاہدہ ہورہا ہے یہ وہ امور ہیں جو روزمرہ فوراً اختلاف ذوق کے باعث ہوتے ہیں۔

کتب مندرجۂ ذیل اس فہرست میں جو گزشتہ فصل میں دی گئی ہے اضافہ کرنا چاہئیں۔

E. Von. Hartman Aesthetic.

I Die deutsche Aesthetik seit Kant 1886: II System der Aesthetik 1887

H. Cohen, Kants Begründung der Aesthetik 1889

K. Gross Einleitung der Aesthetik 1892

K. Grosse, Die Anfange der Kunst 1893 neueren Aesthetik in Altur-Thum 1893

J. Walter, Die Geschichte der neueren Aesthetik

H. Von stein Die Entstehung der neueren Aesthetik 1886

M. Schasler, Kritische Geschichte der Aesthetik two parts 1872 [B. Bosanquet, History of Aesthetics 1892

سے تلازمی جز سے وہ اشیا مراد ہیں جنکے ساتھ اُنس ہو چکا ہے بچپن سے یا جوانی کے عہد سے ذوقی احکام اُن سے فوراً ہی متاثر ہوتے ہیں اور توجہ ادہر فوراً ہو جاتی ہے ۱۲ مع

ف ۱۱ فلسفۂ مذہب

ہم کو فلسفۂ مذہب کی ابتدائی تعریف میں اوس امتیاز سے مدد ملیگی جو ہم نے اس سے پہلے (ف ۹-۱۴) درمیان فلسفۂ قانون اور صناعت قانون کے پیدا کیا ہے۔ اس تمثیل پر ہم کو مقابلہ کرنا چاہئے تھیولوجی علم الٰہیات کو ایک صناعت کی حیثیت سے فلسفۂ مذہب کے ساتھ جو فلسفہ کا ایک حصہ ہے عموماً ایک میں تو کسی معینہ وضعی مذہب سے بحث کرتے ہیں دوسرے میں ایسے عام مفاہیم کی جانچ پڑتال کیجاتی ہے جو خاص الٰہیات میں بکار آمد ہوتے ہیں۔ یا بطور مسلمات کے اختیار کرلئے گئے ہیں۔ واقعہ یہ ہے ہم دیکھتے ہیں کہ فلسفہ مذہب میں مثل فلسفۂ قانون کے اس سادہ مفہوم کو دوسرے نے خارج کردیا ہے جو بالکل ہی جدید رائے ہے۔ ٹھیک اوسیطرح جیسے قانون عقل یا فطرت کا مقابلہ کیا جاتا ہے کسی سلطنت کے وضعی قانون سے اسیطرح ہر معروضہ صورتیں مذہب کے فطری یا عقلی عناصر جدا کرلئے گئے ہیں الہامات سے ان میں شامل ہیں مذہبی تصورات یا جذبات جو کہ بطور اولیات نکالے جاتے ہیں انسان کی فطرت سے خصوصاً اوسکے سب سے اعلیٰ قوت یعنے عقل سے۔ بلکہ یہ بھی ملحوظ ہے کہ اس تقسیم نے مذہب میں بطور ایک نمونے کے اسی امتیاز کے ... جز قانون میں بھی جہاں اوسکا بکار آمد ہونا صریحاً بالکل جداگانہ ہے اور اس ... زیادہ صحیح ہے۔ قانون میں خارجی اعمال اور بیرونی چال چلن کا زیادہ کام ہے لیکن اصلیت مذہب کی ہمیشہ خاص باطنی عالم میں رکھی گئی ہے یعنے ذہنی حالت یا انداز جس کا ظہور ہر طرح کے چال چلن میں نمایاں ہوتا ہے گر وہ ایسی حقیقت ہے جو ظاہر سے بالکل علیحدہ ہے۔ اور بلاشک جب ہم اس پر غور کرتے ہیں کہ اکثر مذہبی زندگی کسی فرد کی الگ جاتی ہے عام معتقدات اور

رسمی تکالیف سے جس کی تعلیم اوس کے فرقے نے دی ہے۔ ہم کو شک نہیں ہوسکتا کہ ایک باطنی مذہب بھی موجود ہے ایسا مذہب جو ذاتی تجربے سے اور اعتراضات علمی سے مقابلہ کے بعد ایک جداگانہ امر ہے یہ مذہب خارج سے بالکلیہ الگ ہے یعنے اوس تاریخی صورت سے جو کسی خاص الہامی مذہب نے اختیار کرلی ہو لہٰذا یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ فلسفہ مذہب نے ہمیشہ یہ ادعا کیا ہے کہ واقعات مذہبی کی تحقیق الہیات مروجہ سے جدا ہوکے کیجائے اور کبھی کبھی اوس مسئلہ تک رسائی بھی ہوئی ہے جس کو ہم نے اسکے ساتھ ابھی منسوب کیا ہے یعنے تحقیقات قدر و قیمت کی اور فلسفیانہ تعبیر الہیات کے اساسی مفاہیم کی۔

۲۔ ابھی چند ہی روز ہوئے کہ فلسفۂ مذہب کی مستقل بحث ہونے لگی ہے۔ قدیم فلسفہ میں یہ مابعدالطبیعات کا ایک پورا حصہ تھا اور جدید عہدوں میں ہمارے زمانے تک یہ احساس تھا کہ احکام (تصدیقات) مذہب مابعدالطبیعی نقطۂ نظر سے ہونا چاہئے ہیں۔ لہذا انداز یا رخ کسی فلسفی کا مذہب کی جانب یا خدا کے مفہوم کے ساتھ اوسکے علم مابعدالطبیعت کا معیار خیال کیا جاتا تھا۔ مشاہدہ کرو کہ اصطلاحات الٰہیت معبودیت وحدت وجود اور دہریت (ف ۲۲) سے صاف اظہار دونوں تعلیموں کی نسبت کا ہوتا ہے۔ مزید براں مابعدالطبیعت ہی نے عیسائی تحکمی مسائل کا مقابلہ کیا۔ من بعد انگریزی فلسفہ میں بحث علم کے اصول سے الہام کے مفہوم کو جانچا جس سے عموماً وضعی مذہب کا انتقاد ہونے لگا۔ سب سے قدیم مستقل بحث فلسفۂ مذہب کے متعلق سترھویں اٹھارھویں صدی کے آزاد خیال فرقے کی تصانیف میں پائی جاتی ہے۔ ٹولینڈ اور ٹنڈل وغیرہ Toland and Tindal etc. انھیں میں سے تھے۔ ان مصنفوں نے ایک جدید بنیاد مذہب کے سواد کی عیسائیت اور کیسا کے اعتقادات کے انتقاد سے آغاز کی انکی کوششوں کا یہ نتیجہ ہوا کہ مذہب ڈی ازم Derem پیدا ہوا جو خالصاً میکانی مفہوم عالم کا تھا جو باوجود زور و شور جدید علوم کی تحقیقات کے قبول کرلیا گیا اور اسمیں گویا خدا کا ذکر ہی نہیں ہے (معاذ اللہ) عالم میں دنیا کے اس بڑے کارخانے میں اور اوسکے انجام میں اوسکو (نعوذ باللہ) کوئی دخل نہیں ہے۔ ڈی ازم نے

ف یہ مذہب تعطیل کہلاتا ہے اگلے وقتوں میں بھی یہ مذہب موجود تھا دیکھو کتب ملل و نحل ۱۲ ۔

فطری مذہب کے قدموں کے نیچے سے زمین سرکاری جسکی اصل مابعد الطبیعت سمیت علم اور علم نفس پر تھی اور یہ علوم اوسکے مفہوم میں داخل تھے۔ ڈی ازم کو ایک بالکلیہ جدید بنیاد قائم کرنا تھی اگر مذہبی زندگی وضعی الہیات سکے ماورا اب بھی فلسفیانہ طریق سے ممکن معلوم ہوتی تھی۔ یہ کام کانٹ نے کیا اوس نے خاص معروضات مذہبی اعتقاد کے اخلاقی شعور کے اصول موضوعہ کی حیثیت سے بیان کئے اور اوسکے صفات کا ذکر کیا اگرچہ نظری استنتاج کیجانب سے انکار ہوتا رہا۔ کلیہ قاعدے میکانی قوانین کے بس عالم شہود تک جاکے رک جاتے ہیں اشیا بانفسہا (چیزیں بذات خود ہا) عالم آزادی میں شامل ہیں اور انکی تکمیل سرمدیت اور خدائے قادر رحیم کریم کی ذات کے تصور سے ہے۔ (ف ۹-۸ دیکھو)۔ کانٹ نے مذہب کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ معرفت ہمارے فرائض کی ہے خدائی احکام کی حیثیت سے اور کانٹ کا خاص فلسفۂ مذہب (دای ریلجن انرہالب ڈرگرنزن دربلاسن درنفٹ مطبوعہ ۱۷۹۳) میں عقلی تاویلات مسیحی تحکمی احکام کے شامل ہیں جوکسی اصل نقطۂ نظر سے اون کوششوں سے جدا نہیں ہے جو نئی روشنی کے عہد قدیم میں اس لئے کی گئی تھیں کہ عقل کے موافق ایک مذہب قائم ہو۔

کانٹ کا تعلق خاطر اس امر سے تھا کہ مذہب کو ایک (معیاری) صناعت بنا رے اور فلسفیانہ نظام کے حدود کے اندر اوس کے مقام اور مرتبے کی حمایت کرے شیلی ماخر (ریڈن یوبر ڈائی ریلجن ۱۷۹۹) مذہب Schleiermacher (Reden über die Religion) س حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ یہ ایک جزو موثر ہے اور تاریخ میں علم نفس کی بنیاد اسپر قائم ہے اور وہ اس نتیجہ پر آتا ہے کہ کل مذہب شامل ہے مطلق متابعت کی احساس پر۔ ہیگل بجائے خود مذہب کو پھر ایک بار فلسفہ سے منسوب کرتا ہے اوسکا بیان ہے کہ یہ ایک تاریک اور پریشان پیش بینی فلسفہ کی ہے زمانۂ حال میں فلسفۂ مذہب کی تکمیل تین خطوں پر چلتی ہے۔ تاریخی نفسی اور علم العلم اور مابعد الطبیعت سے متعلق ہو کے۔ تاریخی حیثیت سے اس کا موضوع بحث مبدا اور ارتقائی تکمیل مذہب کی ہے نفسیات کی حیثیت سے یہ کوشش کی جاتی ہے کہ نفسی طرق

جو ہر فرد انسان کی مذہبی حیات میں شامل ہیں اون پر بحث کیجائے ۔ علمی اور مابعدالطبیعی حیثیت سے مذہبی خیالات کے جواز کا مسئلہ (یعنے مذہبی خیالات میں انہاک کس حد تک عقلاً زیبا ہے) اور مذہب کا تعلق نظریہ کائنات سے عموماً جانچاجاتا ہے ۔ اس اخیر قسم کی تحقیقات اکثر جدید مذہبی (مثالیہ) خیال کے تعین سے پیدا ہوتی ہے ایسا مذہبی خیال جو اوس زمانے کے صناعات اور مابعدالطبیعت کے نظریات سے موافقت رکھتا ہو اور اس وجہ سے وہ مقبول ہوگیا ہو اور مذہب رائج الوقت قابل اطمینان نہ ہو فلسفہ مذہب پر اس نقطۂ نظر سے بحث کی ہے ۔

ای ون ہارٹمین داس ریلجبی بیوسٹین ورمنشیٹ ۔

E. Von. Hartmann, Das religiose Bewusstsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwicklung, 1881; and Die Religion des Geistes 1882. 2nd ed. 1888.

O. Pfleiderer, Religionsphilosophie I. Geschichte der Religionsphilosophie von spinoza bis auf die Gengenwart. 3rd ed., 1893. II., Genetischspeculative Religionsphilosophie. 2nd ed., 1884.

L. W. E. Rauwenhoff, Religionsphilosophie (trs. from the Dutch by Von Hanne 1889. New telular edition 1894)

H. Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie 1893.

R. Seydel, Religionsphilosophie im Umriss mit historisch kritischer Einleitung über die Religionsphilosophie seit Kant 1893.

[E. Caird, The Evolution of Religion 1893.]

[J. Martineau, A Study in Religions. 1888.]

۴ ۔ فقرات مذکورہ سے یہ صاف ظاہر ہے کہ مقام فلسفۂ مذہب کا عموماً صناعات علوم کے دائرے کے اندر اور فلسفیانہ تعلیمات میں خصوصاً بہت سادگی ہے

یا طے شدہ صورتیں بیان کرنا ممکن نہیں ہے۔ ایک وقت تو اس میں تصویر اور توضیح ایک مجموعۂ واقعات کی ہوتی ہے (تاریخی اور نفسیات کے نقطۂ نظر سے) دوسرے وقت واقعات مذکورہ کے امکان کا انتقاد کیا جاتا ہے یا ایک جدید مذہبی خیال (شالیہ) مقرر کیا جاتا ہے یعنہ مابعد الطبیعت اور اخلاق سے ملتا ہوا۔ پہلی صورت میں یہ ایک مخصوص علم ہوجاتا ہے۔ اکثر طلبہ فلسفۂ مذہب کے اس موقع پر بحثی اور تجربی طریق میں تفریق کرتے ہیں اور تجربی کو مطلقاً نظر انداز کردیتے ہیں اور اوس پر غور نہیں کرتے۔ یہ تقسیم عقلاً غلط ہے اور عملاً غیر ممکن ہے۔ اس سبب سے کہ عمومی تاریخ مذہب کی اگر عام نفسیات نے اکثر مسائل کو جن پر فلسفۂ مذہب میں بحث ہوسکتی ہے فروگزاشت کردیا ہے اور اون پر بالکل بحث نہیں کی لہذا تاریخی اور نفسیاتی تحقیقات کو فلسفۂ مذہب کا ایک جزو سمجھ سکتے ہیں۔ اگر دوسرے احیاز تحقیق پر نظر کرکے تمثیل سے حجت لائیں تو جس طرح اور علوم میں نظر اور تجربہ ایکدوسرے سے جدا ہوگئے ہیں وہی یہاں بھی ہوگا۔ فلسفۂ مذہب کسی نہ کسی دن اپنی موجودہ دوغلی شان کو بالکل دور کردے گا اور جریدہ رہ جائے گا۔ یہ اصلاح غالباً تاریخ مذہب سے شروع ہوگی تاریخی مواد کے لیۓ جو تبحر درکار ہے اوس سے فلسفۂ مذہب کے طلبہ بہت کم ماہر ہیں۔ نفسیات کی حیثیت سے فلسفۂ مذہب غالباً ایک شعبہ عملی نفسیات کا باقی رہے گا۔ مذہبی زندگی کا استغنا اور ہمہ گیری اس کو غیر ممکن کردیتی ہے کہ عام نفسیات کے حدود کے اندر جو حق اس موضوع کا ہے وہ پورا پورا ادا ہوجائے۔ خصوصیت کے ساتھ فلسفیانہ حصہ اس علم (مناعت) کا اون دونوں مسئلوں سے جن کا اوپر مذکور ہوا صرف دوسرے مسئلے کی بحث میں پایا جائے۔ فلسفۂ الہیات کی حیثیت سے ایک بہت ہی بڑا کام اس کو کرنا ہے یعنے چاہئے کہ الہیات کے اساسی تصورات کی ہوشیاری کے ساتھ تحلیل کی جائے۔ یعنے مفہوم الہٰ۔ وحی و الہام۔ معصیت۔ جواز عدالت۔ عبادت وغیرہ اور اوسی وقت میں یہ مفاہیم اور شعبوں (احاطوں) سے ایسے ہی تصورات کے ساتھ ملحق

کیئے جائیں شلاً مابعد الطبیعات اخلاق وغیرہ کے ساتھ۔ قابل لاحظہ یہ امر ہے کہ یہ مضامین جو کہ خاص کام فلسفۂ مذہب کا ہے ابھی تک معرض تصریح میں نہیں آئے جس حد تک مصنف کتاب کو اسکا علم ہے۔

۱۲۔ فلسفۂ تاریخ

۱۔ پیچ در پیچ عجیب واقعات کا سلسلہ جنکو ہم تاریخ میں داخل کرتے ہیں اون سے معلوم ہوتا ہے کہ غالباً علم تاریخ اور فلسفۂ تاریخ بھی انسانی خیال کا سب سے اخیر ماحصل ہے۔ اور بلا شک ہماری ہی صدی میں ہم حقیقی امتیاز درمیان تاریخی علمی بحث اور عہود گذشتہ کے غیر مدون اور عامیانہ مجموعوں کی تحریریں پاتے ہیں۔ کسی اگلے زمانے میں کوئی خاص طریقہ اور مخصوص آمادگی اور اس مقصد کے لئے مختص تعلیم کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی اس غرض سے کہ عالمانہ انداز سے صحیح نتائج تاریخی ماخذوں سے اخذ کئے جائیں۔ اور اس عہد میں بھی اور علوم تاریخ نمایندہ اشخاص میں بھی ہم اس بیان کو پاتے ہیں کہ تاریخی تحریرات میں صناعی جزو کو زیادہ اہمیت حاصل ہے بہ نسبت خالص علمی تحریرات کے اس سے یقیناً یہ علامت پیدا ہے کہ صناعت تاریخ کی اپنے صحیح اور درست مفہوم سے اب تک طلبہ پر منکشف نہیں ہوئی تاریخ کی ساحت میں یہ نشان نمایاں نہیں ہوا تا کہ وہ اپنی کوششوں کو اسی پر مبذول کریں۔ پس ہم کو تعجب نہ کرنا چاہیئے اگر ہم فلسفۂ تاریخ میں ویسی ہی خامیاں پائیں جیسی متعلقۂ صناعت سائنس میں پائی جاتی ہیں۔ اکثر امور مبہم اور تاریک پیش نظر ہیں اور متعدد مشکلات کا تصفیہ نہیں ہو سکا ہے۔ تین مختلف رائیں اوس کے مقاصد اور اوسکی ساحت اور وسعت کے باب میں قابل اعتبار ہیں۔

(۱) منجملہ اولاً تو یہ ہے کہ فلسفۂ تاریخ کا موضوع بحث وہی ہے جو کہ صناعت تاریخ کا ہے لیکن بمقابلہ صناعت تاریخ کے فلسفۂ تاریخ میں تحقیقی اور تدقیقی درایت سے کام لینا چاہیئے یا یہ کہ توضیحی طریق بحث اختیار کرنا چاہیئے۔ درحالیکہ صناعت تاریخ میں صرف واقعات گذشتہ کی روایت کافی ہے۔ فلسفۂ تاریخ میں سلسلہ

واقعات کی توجیہ اور عقلی بنیاد واقعات مذکورہ کے تسلسل کی پیدا کرنا چاہیے اور اسطرح عقلی اتصال واقعات کے تواتر کا پیدا کرنا چاہیے یا ایک دوسرے کے بعد واقع ہونیکی علت معرض بیان میں آنا چاہیے۔ ایسی توجیہ کی کوشش کرنے کے لئے فلسفۂ تاریخ میں اس قسم کے امور پر نظر کیجاتی ہے جسکو دوسرے طریقوں یا محض واقعہ نگاری میں قلم انداز کردیتے شلاً اقلیم جغرافی وضع کسی ملک کی وہ قوم جو زیر بحث ہو اسکی نسل کے خصوصیات عادات و خصائل معاشیات کی تدریجی حالت وغیرہ۔ جب تک تاریخ کی تحقیق محض تجربی امور تک محدود ہو فلسفۂ تاریخ بداہتہً صناعت ہذا کے تکملہ سے کچھ زیادہ نہیں ہے اور اوسکو فلسفہ کا شعبہ کہنا بیجا ہے جسوقت تک کہ ایسے امور تاریخ خاص کے احاطہ میں شامل ہوں۔ فی الواقع مروجہ حال تقسیم صناعت ہذا کی تاریخ تمدن اور تاریخ سیاسی میں فی الجملہ اوس امتیاز کو واضح کرتی ہے جو زمانہ ماسبق سے درمیان فلسفہ اور صناعت کے پیدا کیا گیا ہے۔

۲- کلیۃً ایک مابعد الطبیعی مسئلہ فلسفۂ تاریخ کے سپرد کیا گیا ہے تجربی کے ساتھ ساتھ۔ توضیح جو ایسی ناکافی بنیاد پر قائم کی جائے نہ صرف فرضی ہوگی بلکہ بہت ہی ناقص ہوگی لہذا ضرور ہے کہ تجربی اجزا کے عمل کے ماورا قدم اوٹھایا جائے اور تاریخ کے نصاب کی مابعد الطبیعی ترجمانی کیجائے ایک خاص تعبیری جز اوسکا مقام و توقعات تاریخی کے شرائط قرار دیتا ہے۔ تاریخ کی نسبت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ نسل انسانی کی تعلیم کے لئے مفید ہے یا وقوع ناظرانہ عمل کا ہے جس کا عمل مجموعۂ خیالات اور تصورات پر ہے یا مذہبی نقطۂ نظر سے تقدس کی ترقی ہے جس سے خدائی احکام کا ظہور اور خدائی مشیت کا علم اوس سے حاصل ہوتا ہے۔ اس مفہوم پر فلسفۂ تاریخ بداہتہً موقوف ہے مابعد الطبیعت پر نظریۂ کائنات کا تعین جس سے ہوتا ہے۔ اور اس فن تاریخ کی تکمیل ہوتی ہے نہ صرف اس لئے کہ تجربی اجزا تلاش کئے جائیں اور اونکی قدر و قیمت قائم کیجائے جسکو اونکے ہمسر فن نے فروگذاشت کردیا ہے بلکہ واقعات ایک نئی حیثیت سے پیش کئے جائیں جو تاریخ کی

صناعت سے بالکل اجنبیت رکھتے ہیں ہم نے یہاں ان دونوں کوششوں پر ساتھ ہی ساتھ بحث کی ہے یہ کوشش فلسفۂ تاریخ کے مستقل قیام کے لیئے کیگئی ہیں۔ تاکہ اونکا ایک مستقل مقام معین ہوجائے اس لئے کہ اونکا ظہور تعلیمات کی تاریخ میں ایک ساتھ ہوتا ہے۔

پہلی رائے کے موافق مقصد اور احاطہ فلسفہ تاریخ کے نمائندے حسب ذیل ہیں :۔

جے جی ہرڈر J. G. Herder, Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit 1784-1791.

ایچ لوٹزے H. Lotze, Mikrokosmus Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit, 4th ed., 3 vols., 1884 ff., trs. 4th ed., 1894).

سی ہرمان C Hermann, Philosophie der Geschichte.1860.

کے ایل مچلٹ K. L. Michelet Philosophie der Gheschichte. 2 vols 1879-1881.

آر راچول R. Rocholl, Die Philosphie der Geschichte 2 .vols 1878-1893.

پہلی جلد میں ایک عام انتقادی تاریخی کیفیت اگلے مضامین کی جو تاریخ کے فلسفہ پر تحریر ہوئے ہیں درج ہے۔

۳۔ (۲) ایک اور رائے سے علم تاریخ کی فلسفیانہ بنیاد رکھنے کا کام بھی فلسفۂ تاریخ کے حوالے کیا جاتا ہے اس رائے کے موافق علمیات اور منطق سے اس شعبہ میں کام لیا جاتا ہے جسمیں نہایت وسیع اور مالا مال اور مطلب خیز میدان تحقیقات کے لئے ملتا ہے کیونکہ تاریخی (سائنس) کو ایک خاص شکل پر غالب آنا چاہئے وہ یہ ہے کہ ایسے واقعات فراہم کئے جائیں جن سے بحث مقصود ہے۔ یہ واقعات بلا شبہ ہر خاص صورت میں بعض اقسام کے گذشتہ آثار اور مظاہر ہیں جنکو انسان کی قسمت اوس کے ارادوں اور اوس کے کاموں سے تعلق ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اونکا امتحان بلحاظ مستقیم

محال ہے بلکہ کرم وبشیں پھٹے ہوئے قدیم نوشتوں سے اون واقعات کا پتا لگایا جاتا ہے یا جو اور ماخذ شہادت کے دست یاب ہوسکیں۔ لہذا تاریخ کے محقق کو قبل اسکے کہ وہ اپنے خاص موضوع کے متعلق کام کرسکے واقعات کی کما حقہ ترتیب کرنا پڑتی ہے اور تاریخی عمل بہت ہی دلچسپ اور دقیق منطقی جانچ ہے۔ اور علم العلم (مبحث علم) کے مطمح نظر سے بھی اسکی قدر وقیمت کچھ کم نہیں ہےعہ جو بصیرت تاریخی طریق عمل سے حاصل ہوتی ہے اوسکی قدر وقیمت اور صحت اور صدق پر بحث کیجائے۔ تحقیقات کے اور شعبوں سے بڑھ کے اسمیں یہ خصوصیت پائی جاتی کہ علمی تحقیق سے جو نتائج نکلتے ہیں وہ ظنی ہوتے ہیں نہ کہ یقینی۔ اسی طریق سے یہ سوال ضرورتاً پیدا ہوتا ہے کہ قدیم دفاتر میں جو نقصان پائے جاتے ہیں انکا تکملہ کس حد تک جائز ہے اور ہر کلیہ یا قانونعہ کے مفہوم کی تاریخ میں نہایت ہوشیاری سے تحلیل ہونا چاہیئے۔ بالآخر تدریجی ترقی کے مفہوم پر سب سے زیادہ توجہ کی ضرورت ہے۔ ترقی کے تصور کو اکثر تاریخ کی صناعت میں ایک اصل ناظم مان لیتے ہیں۔ اسی سے ملتا ہوا تصور تدریجی بروز یا تکمیلعہ کا ہے۔ یعنے اعلیٰ کا ادنےٰ سے پیدا ہونا کم درجے کے کمال سے اعلیٰ درجے کا کمال یا سادگی سے پیچیدگیوں کا نکلنا۔ یہ بہ مشکل کہہ سکتے ہیں کہ جو مسائل ہم نے اس موقع پر پیش کیئے ہیں فلسفۂ تاریخ میں اون پر استقلال اور استیعاب کے ساتھ بحث ہوئی ہے۔ البتہ اون پر فرادیٰ فرادیٰ منطق کی کتابوں میں بحث کیگئی ہے

عہ مقصود یہ ہے کہ واقعات تاریخی پر نظر کرکے جو قانون پیدا کیا گیا ہے وہ قانون علی العموم افراد پر منطبق ہوسکتا ہے یا نہیں آیا اوسکی کلیت قابل تسلیم ہے یا نہیں ہے اور کن شروط اور حالات میں اوسکا انطباق خاص افراد پر درست ہوسکتا ہے۔

عہ جو چیز اولاً بہت ہی سادہ اور ادون مرتبے پر تھی وہ مرور ایام اور نسل انسانی کی ترقی سے بتدریج مرتبۂ کمال پر پہونچ گئی۔ کسی چیز کو فرض کرو مثلاً دولت حکومت قانون معاشیات فوجی انتظام یہ سب بسیط صورتوں سے مرتبۂ کمال پر فائز ہوئے ہیں اس مقصد کے لئے تاریخ روۃ الکبریٰ پر نظر کرو فقط

خصوصاً سکورٹ اور ونڈلرٹ کی تصانیف میں)۔ مابعد الطبیعت کے رسائل میں بھی یہ بحث ہوتی رہی ہے اور ایسی تصانیف میں جنہیں صناعت تاریخ کے کلی اسالیب پر نظر کیگئی ہے (دیکھو خصوصیت کے ساتھ ای برنہیم لہربنج ڈربسٹوریشن میتھڈی

E. Bernheim Lehrbuch der historischen Methode.

طبع دوم ۱۸۹۴)۔

۴۔ (۳) تیسری رائے فلسفۂ تاریخ کے متعلق اور اسکا نام بھی جو اسپر دلالت کرے اثباتی فلسفہ میں پایا جاتا ہے جسکا بانی اے کومپٹ ہے (دیکھو ۵۵ ایک اثباتی فلسفی کی حیثیت سے کومپٹ نے تمام مابعد الطبیعی تحقیقات کو رد کردیا لہذا اوسکے فلسفہ تاریخ میں تاریخی سلسلۂ واقعات کے اعلیٰ مفہوم کی بحث نہیں ہوسکتی۔ یا یہ کہ علل اخلاقی کائنات کے مقدرات میں کیا کام کرتے ہیں یا یہ کہ خدائے تعالے کی مشیت کی حکمرانی کیا ہے اور کیا کرنی ہے کومپٹ کا فلسفہ تاریخ محض فطری آثار کے خاص مجموعہ کا بیان ہے جسپر خاص صناعت تاریخ میں جستہ جستہ بحث ہوتی ہے صرف معاشرت ایک تاریخ رکھتی ہے فرد انسان کی کوئی تاریخ نہیں ہوسکتی مثل غیر آلی فطرت کے۔ (یعنے جیسے جمادات کی کوئی تاریخ نہیں ہے اسیطرح ایک انسان فرد واحد کی بلا تعلق معاشرت کے کوئی روئداد ہی نہیں ہوتی)۔کومپٹ کا فلسفہ تاریخ انسانی اجتماعی معاشرت کے شرائط اور اوسکی صورتوں کا نظریہ ہے وہ صورت معاشرت کی جو فی زمانیا موجود ہے اور اوسکی گزشتہ تکمیل۔ حقیقت میں یہ فلسفہ تاریخ سوشیولوجی علم المعاشرت یا معاشرتی طبیعات ہے جسکی تقسیم معاشرت کے علم السکون اور علم الحرکت میں ممکن ہے۔ اوسکا طریقہ تقابل یا تمثیل ہے یعنے معاشرت یا اجتماع کو ایک نظام آلی سمجھ لینا چاہئے اور جو نتائج حیوانی نظام آلی کے علم سے حاصل ہوئے ہیں وہ گویا اجتماعی نظام عضوی کے لئے نمونے ہیں جس سے منازل اور صور اور مبادی اجتماع کا نظریہ قائم ہوسکتا ہے۔ اجتماعی علم السکون میں تقریبی تعلق جملہ ارکان اجتماعی نظام عضویہ کے موجود ہیں۔ اجتماعی علم الحرکت میں یہ بیان ہے کہ انسان کا ذہن معاشرت کے انقلاب میں بہت ہی عمدہ

جزو موثر ہے چنانچہ منازل[1] یا میقات تاریخی تکمیل کے گویا مثل منازل یا میقات فرد انسان کے ہیں۔ کومیٹ نے ایسی تین حالتوں میں امتیاز کیا ہے الہیاتی مابعد الطبیعی اور اثباتی تیسرا سب کے بعد آتا ہے یعنے درجہ تکمیل ہے۔ کومیٹ کے بڑے بڑے پیرو معاشرتی اجتماعی میدان میں ہربرٹ اسپنسر (دی پرنسپل آف سیکولوجی یعنے اصول نفسیات طبع سوم ۱۸۸۵)۔ اسپنسر نے ایک عام ضابطہ طریقۂ تکمیل و بروز کے لئے دیا ہے جسکا مقصد یہ ہے کہ وہ عموماً بکار آمد ہو کل تکمیل[2] ابتر جنسیت سے مرتب غیر جنسیت کی طرف چلتی ہے تمثیل درمیان معاشرتی (ماوراء عضوی) حیات کی صورتوں اور عضوی میں خصوصاً حیوانی مثالوں سے تفصیل دار بیان ہوتی ہے۔ اسطرح منفرد خلیہ کے موازی گلہ یا قبیلہ یا نسل ہے مختلف طبقے (سوسائٹی) اجتماع کے مقابلہ کئے گئے ہیں نظام عضوی کی گوناگوں ساخت سے۔ فوج بمقابلہ اکٹوڈرم Ectoderm جلد بیرونی کے ہے محنت کرنے والے طبقے انڈوڈرم Endoderm اندرونی جلد سے اہل حرفہ اور میسوڈرم Mesoderm درمیانی جلد سے تجارت پیشہ مراد ہیں۔ اور چونکہ اکٹوڈرم سے نظام اعصابی کا ظہور ہوتا ہے یہ سب سے اعلےٰ ساخت حیوانی نظام عضوی کی ہے۔ یہی حال فوج کا ہے مع اپنے فائدوں اور بادشاہوں اور سرداروں کے۔

۵۔ وہ علم جس نے کومیٹ کے عہد سے لیکے اتبک صورت پکڑی ہے وہ حقیقی فلسفہ تاریخ کا نہیں ہے۔ بلکہ ایک جدید تکملہ تاریخ کا ہے جسکا مقابلہ ہرڈر Herder کی کوشش (۲ جلدونکی صورتیں) سے ہوسکتا ہے۔ جس نے تاریخی واقعات کے سلسلے کے سمجھانے کی کوشش کی ہے فطری حالات

[1] یعنے جس طرح ایک فرد انسان بچہ جوان بوڑھا عالم جاہل ناقص کامل ہوتا ہے یہی حال بعینہ اجتماع کا بھی ہے ۱۲ ص

[2] یعنے اولاً افراد یا ارکان میں یکسانی پائی جاتی ہے پھر یہ یکسانی رفتہ رفتہ برطرف ہوکے گوناگوں صورتیں پیدا ہوتی ہیں ۱۲

اور انسانی عطیات سے۔ یہ بالکل درست ہے جسکی طرف توجہ دلائی گئی ہے کہ سوشیولوجی اجتماعیات کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اصلی فلسفہ تاریخ ہونیکا دعوے کرے سوسائٹی کو خاص موضوع بحث تاریخی غرض کے لئے قرار دینا ویسا ہی یکطرفہ ہے جیسے سیاسی واقعات یا صرف جلیل الشان اشخاص سے تاریخ میں بحث کرنا۔ حقیقی فلسفہ تاریخ ویسی ہی تعلیم ہونا چاہیئے۔ جیسے فلسفہ فطرت یا فلسفہ قانون (ف ۹)۔ اس صورتمیں اوسکو واقعات تاریخ سے سروکار نہ ہوگا نہ ذہنی طرق سے اور فطری اور اجتماعی اثرات سے جوکہ اونکا باعث ہوا کرتے ہیں بلکہ اساسی تصورات اور خیالات سے جوکہ مقدمے ہیں صناعت تاریخ کے اور منطقی صورت اون اسباب کی جو کام میں لائے جاتے ہیں (دیکھو فقرہ ۳ گذشتہ میں کہا گیا ہے)۔ مگر ایک مسئلہ اور بھی حل کرنا ہے۔ پیشتر کی کوششیں سلسلۂ تاریخی کی مابعد الطبیعی ترجمانی کی کامیاب نہیں ہوئیں کیونکہ اونکے مصنفوں نے چاہا تھا کہ جن امور کا خود تاریخ نے فیصلہ کر دیا ہے اور درست فیصلہ کیا ہے اوس کے علل و اسباب بلا مدد تاریخ پیدا کئے جائیں اور بجائے خود اوسکی توضیح کی جائے۔ درحالیکہ اسمیں کوئی شبہ نہیں کہ صناعت تاریخ کے نتائج ضروری اور ناقابل ترک جزو مابعد الطبیعت کا ہے جسپر ہماری مابعد الطبیعت کی بنیاد رکھنا چاہیئے ہمکو چاہیئے کہ نظریۂ کائنات اور حدوث زمانی کے لیئے علم فطرت اور نفسیات سے رجوع کریں جبکہ ہم اشیاء کو فطرت کے پہلو سے یا فرد انسان کی ذہنی تکمیل کی روشنی میں ملاحظہ کرتے ہوں لیکن لازم ہے کہ ہم دوسرے عمدہ مواد کو فروگذاشت نہ کردیں جو ویسا ہی قیمتی ہے جیسا پہلا مواد۔ یہ مواد صناعت تاریخ سے ہم پہونچتا ہے بغیر اس مواد کے ہمارا نظریۂ کائنات کامل نہیں ہوسکتا۔ بلکہ ناتمام رہ جاتا ہے (قسمو یسی) کائناتی ارتقاء کے باب میں کوئی عمدہ بات نہیں کہہ سکتے جو کسی قابل ہو اس مفہوم کی عظمت اور وسعت پر نظر کرتے ہوئے۔ جب تک کہ ہم قرون ماضیہ کی تاریخ سے باخبر نہوں۔ وہ مابعد الطبیعت جسکی تاریخ پر بنیاد ہو بیشک اسی کی روشنی

ف انسانی عطیات سے مراد ہیں وہ قوتیں جو انسان کو مبدء فطرت سے عطا ہوئے ہیں ۱۲ م

ان واقعات پر ڈال سکتی ہے جو کہ اوسکی بنیاد ہیں اور یہی بعینہ اور اسی طریقہ سے فطری صناعت اور نفسیات کے باب میں بھی صحیح اور درست ہے۔ اگر ہم چاہیں تو تاریخ کے بلند مفہوم کے باب میں کلام کریں لیکن ایک شعشہ بھی اون واقعات کا نہ بدلے گا جسکو علمی تحقیقات نے ثابت کیا ہے۔

پس ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جو علوم سوا نفسیات کے خصوصیت کیساتھ فلسفہ تاریخ سے تعلق رکھتے ہیں وہ مابعد الطبیعت علم العلم اور منطق ہیں۔

اس تیسرے عنوان کے ماتحت ہم جی سیمل G. Simmel کی مفید کتاب (ڈائی پروبلم ڈر گیسیخٹی فلاسوفی- Die Probleme der Geschichts-philosophie ۱۸۹۲) کا ذکر کرسکتے ہیں اور مفصلہ ذیل کتابیں بھی اس تعلیم کی تاریخ میں بہت مدد دیتی ہیں ای فلنٹ کی فلسفہ تاریخ تاریخ یورپ میں R. Flint, The Philosophy of History in Europe, I 1874. صرف فرانسیسی اور جرمن محققین کا بیان ہے پہلا حصہ اس جلد کا دوبارہ طبع ہوا گر بہت بدلا ہوا ہے اوسکا نام۔ تاریخی فلسفہ فرانس بلجیم اور سوئٹزرلینڈ میں ۱۸۹۳ اسمیں کتابونکی فہرست بہت کامل ہے۔

F. de Rougemont, Les deux cités; la philosophie de l'histoire aux differerents ages de l'humanite. 2 vols., 1874.

R. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichts philosophie. 1890.

P. Barth, Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann 1890

تکملہ اور انتقادی بیانات

۱۔ ناظرین کو تعجب ہوگا کہ فصول گذشتہ میں ہم نے دو فلسفیانہ علموں پر بحث نہیں کی جو کہ طبعاً خاص تعلیمات میں شمار ہو سکتی ہیں۔ یعنے فلسفۂ ریاضیات اور فلسفۂ لغت فیلالوجی۔ ان دونوں کے ترک کرنیکی دو وجہیں ہیں۔

(۱) کوئی ان میں سے عموماً یونیورسٹی کے علوم متداولہ کے دروس میں داخل نہیں ہے۔ درآنحالیکہ وہ جنکا ہم نے ذکر کیا ہے وہ ہر دارالعلم کے نصاب تعلیمات میں درج ہیں۔

(۲) اور یہی امر فلسفیانہ ادب پر صادق آتا ہے۔ فلسفیانہ ادب میں تھوڑی سی جگہ بھی ریاضیات اور فیلالوجی کو نہیں دی گئی نہ منطقی رسائل میں نہ علم العلم میں نہ نفسیات میں۔ بمشکل کوئی مدون اور مرتب کتاب موجود ہوگی جسمیں ریاضیات اور فیلالوجی کی فلسفیانہ حیثیت پر غور و خوض کیا گیا ہو۔ لہذا یہ محض اتفاقی امر ہے کہ فلسفۂ ریاضیات اور فلسفۂ لغت نے ہمارے فلسفیانہ تعلیمات کی فہرست میں کوئی جگہ نہیں پائی۔ یہ اتفاق بھی عجیب و غریب ہے کیونکہ ان دونوں شعبوں کے متعلق رسائل موجود ہیں اور یہ قدیم مواد ہمکو تاریخ فلسفہ کی تحریر کے لئے بہم پہونچتا ہے۔ فیثاغورس نے ایک نمایاں افتتاح فلسفۂ ریاضیات میں کیا تھا اور افلاطون نے اپنی کتاب (مکالمہ) کریٹیلس میں فلسفہ لسان (لغت) کی بنیاد ڈالی۔ مزید براں ریاضیات اور فقہ اللغت خاص صناعتوں سے پہلے تھے جو فلسفہ سے علٰحدہ ہوگئے۔ لہذا ہماری اس توقع کی وجہ وجیہ موجود تھی کہ ان دونوں نے ایک موضوع بحث مخصوص اور وسیع فلسفیانہ تحقیق کے لئے مہیا کر دیا ہوگا۔ اب ہم آیندہ اس امر کے ثابت کرنیکی کوشش کرینگے کہ واقعات اس توقع کے خلاف کیوں رو براہ ہوئے۔

۲۔ (۱) چونکہ ریاضیات تمام علوم میں بکارآمد ہے لہذا یہ تمام

مخصوص علوم سے اعم ہے۔ مفروضہ حقیقت کے جملہ اوصاف سے ۔کیف شدت مکانی اور زمانی صفات ہیں۔ انیں سے صرف کیف ہی ایک ایسا وصف ہے جس پر ریاضی بحث ممکن نہیں ہے ۔ باقی سے ہر ایک اس قابل ہے کہ وہ ریاضی کے تحت میں لایا جاسکے یعنے تصور مقدار کے ماتحت ۔ اور چونکہ کیفیت کبھی تنہا نہیں پائی جاتی کیونکہ خالص کیفیات ہمارے تجربے کے واقعات میں نہیں پائے جاتے لہذا کوئی چیز ایسی نہیں ہے جسکو ہم ریاضیات کی بحث میں نہ لاسکیں ۔کسی خاص صیغہ میں ریاضی کے اسلوب کے لگاؤ کا امکان موقوف ہے ہماری اس قابلیت پر کہ کمیت کے اوصاف کی جامع و مانع تعریف پیدا کرسکیں ۔ ہم مقدار کے عام مفہوم کو عدد یا قابل ساحت مقدار کے تصور معین تعبیر کرسکیں ۔ (مثلاً کہیں کہ چار شکلیں یا دو گز کا لمبا خط یا ایک مربع میل اراضی یا کرہ جسکی مساحت ۵ مکعب فیٹ ہے)۔ ریاضی کی عام دلالت کا خیال کر کے بمقابلہ محدود سلسلہ دوسری صناعتوں کے ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ اس نے ایک خاص مرتبہ جملہ علوم میں کیوں اور کسطرح حاصل کرلیا حتے کہ یہ فلسفہ کا ہمسر قرار پایا نہ کہ فلسفیانہ تحقیق کا اس کو مسترد قیمہ کہیں ۔

(۲) مگر صرف اسیقدر نہیں ہے ۔منطقی زور اور ریاضی کی وجدانی ساخت نے اسکو فلسفۂ متاخرین کے ابتدائے عہد سے جملہ علوم میں ایک فرد کامل کا مرتبہ بخشا ہے ۔ (یعنے کوئی علم ریاضیات سے زیادہ مستحکم اور استوار نہیں ہے نہ کسی علم کے دلائل ایسے یقینی ہوسکتے ہیں ۔ چنانچہ ضرب المثل ہوگیا ہے

---

۵ فائدہ سے خالی نہ ہوگا اگر ہم یہاں کمیت کی تقسیم کو بیان کردیں واضح ہو کہ کم یا کمیت مقولات عشرہ سے ایک ہے ۔ کم کی اولاً دو قسمیں کی گئی ہیں (۱) کم متصل یعنے وہ جس کے اجزا میں وصل مشترک پایا جائے مثلاً خط وسطح و جسم تعلیمی (۲) کم منفصل وہ جس کے اجزا فصل مشترک نہ رکھتے ہوں یعنے اعداد کم متصل کی دو قسمیں اس اعتبار سے کی گئی ہیں کہ یا تو اسکے اجزا اس طرح فنا ہوتے جائیں کہ ہر سابق لاحق کے بعد باقی نہ رہے مثلاً زمان یا حرکت اسکو غیر قارہ کہتے ہیں دوسرے وہ جیسکے اجزا فانی نہوں مثل مساحت کے اسکو قارہ کہتے ہیں ۱۲ صہ

کبرہان الہندسہ یعنے فلاں شخص ایسی حجت لایا جیسے علم ہندسہ کی برہان ہوتی ہے یعنے یقینی اور پختہ دلیل ہے)۔ بڑی متانت اور سنجیدگی سے یہ کوشش بھی کیگئی کہ اور فلسفیانہ تعلیمات کو ریاضیات کے نمونے پر ڈھالیں تاکہ اونکی صحت اور ضرورت یقینی ہوجائے۔ یہاں ایک اور امر مانع موجود ہے حقیقی فلسفہ ریاضی کے راستے میں بغیر کسی جنبہ اور حمایت کے۔

(۳) بالآخر ریاضیات سے بہت ہی کم مواد فلسفیانہ بحث کے لیئے مل سکتا ہے اسکے بنیادی تصورات مقابلۃً چند ہی تصوروں میں قابل تحویل ہیں اور بطور علم ہندسہ میں بالآخر جائز ہونا تمام بنیادی حدود کا بصیرت یا ادراک پر منحصر معلوم ہوتا ہے۔ اختلاف مضامین صوری عمل درآمد میں غائب ہوگیا۔ لہذا فلسفہ کو ریاضی کی توجیہات میں تصرف کرنیکا بہت ہی کم موقع ملا۔ لیکن ریاضی کے شعبوں کی روزافزوں ترقی سے جن تصورات کو اہل ریاضی کام میں لاتے ہیں وہ بہت بڑھ گئے اور بہت پیچیدہ ہوگئے ہیں اور وہ وقت بہت ہی قریب ہے جبکہ وہ فیلسوف جس نے ریاضیات کی ممارست کی ہے وہ فلسفۂ ریاضیات مرتب اور مدون صورتمیں پیش کریگا۔ موجودہ صورت میں بھی مثالیات اتصال۔ continuity کثرت multiplicity تفعیل Function اور لاتناہی Infinite اور مقدار صغیرلانہایت Infinitesimal magnitude اور تقابل ہندسہ اور حساب کا یا تحلیل وغیرہ سے ایک وسیع میدان علم العلم اور منطق کو بلکہ شاید علم نفس کو بھی مل جاتا ہے۔ عملی مشکل جو اس تعلیم کے طالب علم کے سامنے آتی ہے وہ ریاضیات کے رموز نظام کی کامل مہارت ہے یہ بہت ہی پیچیدہ ہے یہاں اس سے زیادہ گنجائش نہیں ہے کہ صرف انکے ذکر پر اکتفا کیجائے۔

۴ فلسفۂ لسان (فیلالوجی) کا معاملہ اس سے کچھ اختلاف رکھتا ہے اولاً منجملہ ان تعلیمات کے جنکی طرف ہم فیلالوجی کے تکملہ کے لیئے نظر اٹھاسکتے ہیں وہ صناعت منطق ہے۔ کیونکہ منطق کو جیسا کہ ہم ملاحظہ بھی کرچکے ہیں (ف ۶ و ۵) رموز یا علامات کے کلی مفہوم سے تعلق ہے خصوصاً لسانی رموز سے اور وہ قریبی تعلق جو کہ اس زمانے تک خصوصاً کے۔ ایف بکر K. F. Becker کے اثر سے درمیان

منطق اور علم قواعد (صرف ونحو کے) دریافت ہوچکا ہے وہ ہمارے اس انتخاب
یعنے فقہ لغت اور فلسفہ کے تقابل کے لیئے واقعی باعث ہوگا۔ تاہم منطق سے
کچھ کام نہیں چل سکتا۔ مرور ایام سے دونوں تعلیموں کا فرق بخوبی واضح ہوگیا اور
فیلالوجی کی فلسفیانہ بحث علم نفس کے ذمہ عائد ہوئی۔ یہ کام علم نفس سے ایسی
پوری کامیابی کے ساتھ انجام پایا کہ زمانۂ متاخر کے مضامین جو فلسفۂ زبان پر
لکھے گئے اونکو نفسیات کے مضامین کہنا بجا ہے۔ شخصی نفسیات جسمیں بچوں کی
زبان کی تدریجی تکمیل کا بیان ہے اسکے ساتھ ہی ساتھ نسلی نفسیات (دیکھو ف ۸و۹)
کا ظہور ہوا (خصوصاً لسانی تلاش اور تحقیق کی تحریک سے) جسکے خاص مسائل یہ ہیں
کہ مختلف منزلیں زبان کی تکمیل اور ترقی کی جسکے اسباب عام نفسیاتی حالت میں
نسل کی تاریخ کی ہیں (یعنے جیسی جیسی نسل نے ترقی کی اوسی کے قدم بقدم زبان
بھی ترقی کرتی گئی)۔ بے شک اس موقع پر وقت طلب سوال زبان کے مبدء
کا پیدا ہوتا ہے (سوال یہ ہے کہ زبان کا واضع درحقیقت کون ہے اس مسئلہ
میں قدیم سے اختلاف چلا آتا ہے اور کوئی امر ہنوز طے نہیں ہوا) ہم نے (ف-۱)
میں ملاحظہ کیا کہ تجربی نفسیات نے مرتبہ علم کا حاصل کرلیا ہے اور یہ توقع ہوسکتی ہے
کہ عنقریب اپنی ظاہری[۵] صورت پیدا کریگی لہذا ہم اسکو تسلیم نہیں کرسکتے کہ نفسیاتی
بحث لسانی واقعات کی کبھی حقیقی فلسفۂ لغت کے طریق میں راہنمائی کریگی فی الواقع اگر
ہم فیلالوجی کو نفسیات کے تعلق سے جدا کریں تو فیلالوجی میں کوئی ایسا مسئلہ نہیں
باقی رہتا جس پر فلسفیانہ بحث کی جائے پس فلسفیانہ نفسیات سے وہ تمام ضرورتیں
پوری ہوگئی ہیں جسکو فلسفۂ لسان بنایا جائے فلسفۂ لغت کے اعتبار سے۔ دوسری طرف
فیلالوجی کی صورت اور اوسکے مضامین فلسفیانہ دلچسپی پیدا کرنیکی صلاحیت رکھتے ہیں
مختلف طریقے جنکو فیلالوجی نے اپنے عام مفہوم کے اعتبار سے پیدا کیا اور تکمیل
کو پہونچایا وہ بلا شک منطقی بحث کے لیئے ایک جداگانہ میدان پیدا کرتے ہیں
بہر طور اس موقع پر ایک اعتراض خود اس علم کے متعلق پیدا ہوتا ہے۔ بعض اسکے

۵ یعنے صناعت کی سی تدوین اور تہذیب سے درست ہوجائیگی۔

ذکی الطبع نمایندوں نے یعنے علمائے لسانیات نے صاف صاف کہدیا ہے کہ یہ صرف ایک معین ہے تاریخ کی تحقیق میں۔ اور بلاشک اسمیں کوئی کلام نہیں کہ متون عبارات انتقادی اور اسناد کی قدر و قیمت اور انکے قابل وثوق ہونے کی بحث (یعنے فن درایت) کے بعض قواعد اور ضوابط سے تاریخ کے محقق کو چارہ نہیں ہے یعنے وہ مورخ جو گزشتہ واقعات کی تحقیق کی بنیاد قدیم تحریری دفاتر کی شہادت پر قائم کرتا ہے۔ اگلے نوشتوں سے تاریخی واقعات کا پتا لگتا ہے پس زبان بھی تاریخ کی تحقیقات میں ایک موضوع بحث ہے منجملہ اور موضوعات کے پس ہم کو چاہیئے کہ یہ نصف حصہ فلسفۂ زبان کا تاریخی بحث کے لیئے چھوڑ دیں (دیکھو ف ۱۲ ۳)۔

یہ توجیہ اس واقعہ کی ہے کہ فلسفۂ زبان کو ایک علٰحدہ شعبہ بنانے کی ابتک کوئی کوشش کیوں نہ کیگئی۔ اور جو اسباب بیان ہوئے ہیں اونسے یہ معلوم ہوتا ہے کہ غالباً یہی حالت آیندہ بھی رہے گی جواب ہے۔ فلسفیانہ تعلیمات کی فہرست سے تاریخ فلسفہ کے ترک کرنیکے وجوہ بیان کرنیکی کوئی خاص ضرورت نہیں ہے اسکو عام صناعت تاریخ کا ایک شعبہ سمجھ لینا چاہیئے جسمیں تاریخ صناعات کی بھی داخل ہے۔ اس امر پر تاکید کرنا شاید فضول ہوگا کہ صرف وہ فلسفی جسکو تاریخی طرق کی مزاولت ہے وہی تاریخ فلسفہ کی تحقیقات میں قدم رکھ سکتا ہے۔

اس تکملہ کے سلسلے میں چند الفاظ بطور انتقاد کے بیان ہو سکتے ہیں۔ نقشہ فلسفیانہ تعلیمات کا جو ہم نے اس باب میں اختیار کیا ہے وہ اس مقصد کے لیئے کافی ہے کہ طالب علم کو یقین ہوجائے کہ جو اعتراضات ہم نے فلسفہ کی تعریف اور تقسیم پر کیئے تھے (ف ۲ ملاحظہ ہو) وہ قرین انصاف اور حق بجانب تھے۔

طالب تحقیق کی نظر سے یہ بات پوشیدہ نرہی ہوگی کہ وہ علوم جو اب فلسفہ کے عام لقب کے تحت میں آتے ہیں بالکل مختلف سطحوں پر اونکی بنیاد ہے۔ ایک طرف تو مابعد الطبیعات ہے جو ایک بحثی تکملہ خاص علوم کے اثباتی معلومات کا مہیا کرتا ہے۔ دوسری جانب علم العلم یعنے مبحث علم ہے جو اپنے دونوں شعبوں کے ساتھ ساتھ یعنے مبحث علم اور منطق کے وہ اس کے لیئے ضروری ہے کہ عام مواد کو پیدا کرکے اونکو جانچے

یہ نہایت ہی عام صورت علمی تعقل کی ہے۔ فلسفۂ فطرت اور فلسفیانہ نفسیات کے علوم میں داخل ہونے سے ہم دیکھتے ہیں کہ اس عام تعلیمات نے علمی شعبوں کے متعین اور محدود میدانوں سے ایک رشتۂ تعلق پیدا کر لیا ہے۔ درحالیکہ علم اخلاق جمالیات تجربی نفسیات اور اجتماعیات متحد ہیں اور سب اپنی اپنی مخصوص تحقیقات میں مصروف ہیں اور بتدریج پختہ ہوتے جاتے ہیں تاکہ جداگانہ تعلیمات مستقل طور سے اپنے اپنے مرتبے پر فائز ہوں۔ اور پھر ان سب پر ایک ہی معنے سے فلسفہ کا اطلاق ہے اا اب واقعات ہمکو اپنی بڑھی ہوئی طاقت اور جدید توانائی سے اس طرف رجوع کرتے ہیں کہ فلسفہ کی تعریف نئے انداز سے کیجائے اور اوسکے احاطوں کا قابل اطمینان اصول سے خاکہ کھینچا جائے اب ہم یہاں اس مضمون کو ختم کرتے ہیں اور وعدہ کرتے ہیں کہ موقع محل پر اس بحث کو پھر چھیڑیں گے یعنے باب چہارم میں۔

باب سوم

فلسفیانہ تعقل کے مختلف فرقے

(۱) فلسفیانہ فرقونکی تقسیم

۱۔ گذشتہ دو باب جو انتقاد کے لئے مخصوص تھے۔ اس انتقاد نے ہمکو یہ راستہ دکھایا کہ موجودہ تصور فلسفہ کا بالکل رد کردیا جائے وہ تصور یہ تھا کہ فلسفہ ایک متحد مجموعہ علم کا ہے اور اسی سے ہمکو متعدد مختلف فلسفیانہ مسائل کا امتیاز حاصل ہوا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان کے فلسفیانہ خیالات کوئی ایک علم یا ہمہ گیر رجحان نہیں ہے اس معنے سے مثلاً یہ کہ مابعد الطبیعی حالت سے اوسکا طریق عمل تمام فلسفیانہ تعلیمات میں متعین ہوجائے۔ بلکہ ہمکو چاہیے کہ رجحانات میں جو تفاوت ہے اوسکو پیش نظر رکھیں وہ تفریق جو جداگانہ فلسفیانہ علوم میں پائی جاتی ہے اوسکو دیکھیں اگر ہم ایک اصطلاح کو دو مختلف شعبوں میں پائیں تو یہ نہ سمجھ لیں کہ دونوں جگہ اوسکے معنے ایک ہی ہیں بلکہ ہر علم میں ایک ہی اصطلاح کے معنے جداگانہ ہیں اگرچہ فی الجملہ کچھ مشابہت پائی جائے مثلاً لفظ صوریت منطق میں بھی مستعمل ہوا ہے اور جمالیات میں بھی لیکن لفظ 'صوری' کے معنے دونوں علموں میں مختلف ہیں ہماری غلطی بہت دور تک پہونچے گی ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ دونوں علموں میں اس اعتبار یعنے فقط اصطلاحی اتحاد کے سبب سے کوئی

ضروری تعلق ہے۔ یہ سچ ہے کہ فلسفی اکثر ایک ہی لفظ کے اعتبار سے فوراً کسی خاص فرقے میں داخل سمجھا جاسکتا ہے مثلاً شخصیت یا مذہب ہمہ اوست (وحدت وجودی) اسکے صرف یہ معنے ہیں کہ خاص کوئی فلسفیانہ مطلب یا مذہب اوسکے نظام فلسفہ میں ایک نمایاں مقام پر واقع ہے یا متکلم کی رائے کا اظہار اوس اصطلاح خاص سے ہوتا ہے کہ مابعد الطبیعت نہایت ہی اہم فلسفیانہ تعلیم ہے اور اگر کوئی شخص اسکی طرف خاص میلان رکھتا ہے تو اس سے یہ پتا چلتا ہے کہ اوسکا عام فلسفیانہ رجحان کس طور کا ہے۔ بیان واقع یہ ہونا چاہئے کہ فلسفہ کے کس خاص شعبہ میں کون فلسفی کس خاص فرقے سے تعلق رکھتا ہے۔ ایسا کرنے سے ہم اکثر نامناسب خلط مبحث سے سبکدوش ہوجاتے ہیں اور ایسے اغلاط سے نجات ہوجاتی ہے جو الفاظ کے غلط استعمال سے پیدا ہوتے ہیں مثلاً اس تفصیل کو واضح کردینا چاہئے (بذریعۂ خطوط وحدانی یا توسوں کے) کہ فلسفی کا مسلک مثلاً مادیت باعتبار مابعد الطبیعی نظریہ کے ہے یا مادیت باعتبار اخلاقی اصول کے۔

۲۔ ہم فرقوں کا یا تعقل کے رجحانات کا امتیاز نہ صرف اون مضامین سے جو کسی صناعت سے منسوب ہوں کرسکتے ہیں بلکہ عام مفہوم سے جو اسکے مضامین میں پائی جاتی ہو اوسکی مجموعی حیثیت سے۔ چنانچہ مختلف فرقے منطق اور نفسیات اور مبحث علم کے مسائل کی تعریفیں مختلف بیان کرتے ہیں۔ اس قسم کی تفریقیں جہانتک وہ فلسفۂ متاخرین کے لیئے قابل لحاظ اہمیت رکھتی ہیں اُن پر ہم نے باب دوم (ف ۵ و ۶) میں بحث کی ہے لہذا ہم اس حصۂ کتاب میں فلسفیانہ صناعت کے مفاہیم میں جو فرق ہیں اونکی طرف اپنی توجہ کو مبذول کریں گے۔ ایسے فرق جنکا تعقل اسطرح ایک ساتھ ہوسکتا ہے گویا وہ پہلو بہ پہلو موجود ہیں عملی موافقت کی مناسبت اور ہر صناعت کے جداگانہ دلالت کے لحاظ سے جو بحیثیت مجموع اوس صناعت میں پائی جاتی ہے۔

اختلاف رائے کسی خاص شئے کی طرز وقیمت کی شناخت یا اوسکی توضیح میں صحیح معرفت کی کمی پر بداہۃً دلالت کرتا ہے۔ منجملہ علمی تعلیمات کے مابعد الطبیعت میں ایسے اختلافات کی زیادہ گنجائش ہے اور اسکی وجہ ظاہر ہے کہ علم مابعد الطبیعت

دوسرے علوم کے تجربی تعینات سے بہت آگے نکل گیا ہے۔ اور اوسی کے ساتھ ترقی کا مرتبہ جو کسی صناعت کو حاصل ہوا ہے اوس سے مابعد الطبیعت بے نیاز ہے (کوئی صناعت کسی منزل تک پہونچی ہو مابعد الطبیعت کی جولانی اوسکو پیچھے ڈالکے بہت دور ے جاتی ہے) لھذا ہم مابعد الطبیعت میں انتہا کا اختلاف اور فرقوں کا استقلال ابھی اپنی رائے پر ملاحظہ کرتے ہیں۔ دوسری جانب سب سے زیادہ تقابل مطمح انظار کا علم العلم (بحث علم) میں واقع ہوا ہے۔ بحث علم کو نہ صرف تدوین اور تنقید سے کام ہے مواد علم کی جانب سے مقدمات تمام علوم کے (دیکھو ث) بلکہ وہ نتائج جہانتک کسی صناعت کی رسائی ہوئی ہے وہ بھی بحث علم پر موثر ہیں اور اوس صناعت کی عملدرآمد میں اوسکو دخل ہے۔ بلا شک یہ سب اس امر پر موقوف ہے کہ مابعد الطبیعت[عہ] کا امکان مان لیا جائے۔ بہترین منطقین ہمکو اسکا موقع نہیں دیتیں کہ وہ مفاہیم جو اصلاً اختلاف رکھتے ہیں وہ معرض بحث میں لائے جاسکیں۔ فطری فلسفہ اور نفسیات کے رجحانات کے فرق اور اونکے مطابق جو فرق مابعد الطبیعت میں ہیں ان سب پر ایک ساتھ بحث ہوگی اب صرف ایک ہی اور فلسفیانہ تعلیم باقی رہ جاتی ہے جسکے نمایندے جن کی چھاونیاں الگ الگ ہیں، اخلاق:

اس طرح یہ خاص تقسیم ہمکو حاصل ہوتی ہے۔

ا مابعد الطبیعی فرقے

ب علم العلمی فرقے۔

ج اخلاقی فرقے۔

۲۔ ہماری تقسیم کو مابعد الطبیعی فرقوں کے متعلق اس اختلاف آرا سے اس مسئلہ کے متعلق کہ یہ صناعت ممکن ہے یا نہیں سروکار نہ ہوگا۔ اور اسپر بھی

عہ بلا شک بعض حکما کی یہ رائے ہے کہ علم مابعد الطبیعت ممکن ہی نہیں ہے کیونکہ اس علم میں محض مجردات پر بلکہ اسطرح کہہ سکتے ہیں کہ محض وہ اعتبارات جنکو ہم نے ایجاد کیا ہے وہ اسکا موضوع ہیں جنمیں سلبی اور عدمی مفاہیم بھی داخل ہیں۔ تجربہ سے جو تمام علوم کا ماخذ ہے اسکو کچھ سروکار نہیں ہے ۱۲

ہم توجہ نہ کریں گے۔ کہ مابعد الطبیعت میں جو خاص طریقے کام میں لائے جاتے ہیں وہ کیا ہیں۔ یہ امور موقوف ہیں یا تو ان مفاہیم کی علم العلمی تعریفوں پر یا عام نظریات پر جو مابعد الطبیعی تحقیق سے تعلق رکھتے ہیں جن پر یہاں ہمکو بحث کرنا بھی ہے۔ اب صرف ایک ہی چیز باقی رہی یعنے مابعد الطبیعی تحقیق کا مواد۔ اسکو ہم بنائے تقسیم کی حیثیت سے تسلیم کئے لیتے ہیں۔ اور اوسکو پانچ عنوانوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ انمیں دو اونمیں سے عمومیت رکھتے ہیں جنکا تعلق ہے ایسے جملہ اصول سے جو نظریہ کائنات کے بنانے میں بکار آمد ہیں اور اسکے آخر کے تین خصوصیت رکھتے ہیں جنکا تعلق مقررہ اجزائے موثرہ سے ہے پورے نظریہ کے اندر۔

(۱) پہلا گروہ مابعد الطبیعی فرقوں کا ہے جنکی تقسیم بنا بر تعداد اصول کے جو نظریۂ کائنات کے لئے تسلیم کئے جائیں۔ یہ رسم جاری ہے کہ مختلف آرا کو جو اختیار کئے جاسکتے ہیں۔ اس مسئلہ کے بارے میں اصطلاحات واحدیت اور اثنینیت اور اکثریت سے امتیاز کیا جائے۔ اول سے یہ واضح ہے کہ جملہ آثار کائنات صرف ایک ہی اصل سے منسوب ہونگے۔ دوسروں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ توجیہ غیر ممکن ہے جبتک دو یا زیادہ مستقل اصول نہ مانے جائیں۔

(۲) دوسرا ذریعہ مابعد الطبیعی فرقوں کی تقسیم کا باعتبار صفت اون اصول کے ہوجاتا ہے جن اصول کو ان حکما نے اختیار کرلیا ہے۔ اس موقعے پر ہم دو اصلوں میں امتیاز کرسکتے ہیں یعنے وجود اور وقوع۔ اصل وجود خواہ مادہ کو مانیں خواہ ذہن یا دونوں کی آمیزش کو۔ بمطابقت ان فرقوں کے جو مادیت روحانیت ثنویت اور واحدیت (وحدت) کے ناموں سے مشہور ہیں۔ اصول وقوع کی حیثیت سے علیت میکانی باہمی اتصال علت اور معلول کا اور غائیت اجتماع جملہ طرق کا مقصد کے مطمح نظر ہے۔ جسکو مطابقت ہے مابعد الطبیعی فرقوں سے جنکا امتیاز میکانیت اور تدبیر و مصلحت یا مقصدیت سے ہوتا ہے۔

۴۔ خاص مابعد الطبیعی فرقے تقسیم ہوسکتے ہیں باعتبار اون کے

ؔ رعایت اصلح کا قدیم مسئلہ ہے جسکی بنیاد حسن و قبح عقلی کے امتیاز پر ہے ۱۲

رجحان کے جو تین مفہوموں کی جانب ہو جنکا بہت کچھ دخل جرمن کے فلسفہ میں نمایاں رہا ہے اٹھارھویں صدی میں: مفاہیم وجود اعلیٰ (ذوات و صفات) مسئلۂ آزادی ارادہ یعنے مذہب اختیار و آزادی ذہن۔

(۳) تیسرا گروہ عموماً الٰہیت کے نام سے موسوم ہوسکتا ہے۔ اسکے درمیان مابعد الطبیعی نظامات کی تقسیم باعتبار اون کے طریق بحث کے مفہوم ذات خدائے تعالےٰ کے بارے ہیں۔ ہم تین مثالیں انکے انداز کی امتیاز کرسکتے ہیں وحدت وجود الٰہیت الٰہیت اور لاالٰہیت یعنے دہریت۔

(۴) مسئلۂ اختیار یعنے حریت ارادہ اسکے اعتبار سے مابعد الطبیعت کی دو قسمیں نکلتی ہیں اور دو فرقے ہو جاتے ہیں وہ جوکہ اسکو تسلیم کرتا ہے اور اسکا حامی ہے لاتقدیریت کہا جائے گا اور جو اسکا معارض ہے وہ تقدیریت کے اسم سے موسوم ہوگا۔

(۵) ایک اور بنا تقسیم کی پائی جاتی ہے مختلف مابعد الطبیعی تعریفات میں ماہیت ذہن کے اعتبار سے نظریۂ جوہریت تائید کرتا ہے نظریۂ واقعیت انکار کرتا ہے جوہر ذہن کے وجود سے۔ من بعد اصطلاحات عقلیت اور (تعمدیت) دو متعارض رایوں کے لیئے قائم ہیں۔ وصفی حیثیت بنیادی اوصاف یا افعال ذہنی حیات کے متعلق۔ صاحب عقلیت عقل یا تمثل Ideation کو اصلی فعلیت ذہن کی سمجھتا ہے اور صاحب تعمدیت ارادہ کو مبدء اور مقوم ذہنی وجود کی قوت کا مانتا ہے۔

یہ عموماً کہا جاسکتا ہے کہ کوئی مابعد الطبیعی مطمح نظر ایسا نہیں ہے جو کسی زمانے کے مفروضہ فلسفیانہ نظام میں بیان نہیں ہوسکتا۔ اور وہ کسی ایک طبقہ یا گروہ میں داخل نہیں کیا جاسکتا۔ فلسفیانہ انظار متعارض ہیں اور اون میں باہمی تضاد واقع ہے لہذا ایک دوسرے کے ساتھ موافقت نہیں رکھتے بلکہ ایک دوسرے کے منافی ہیں۔ دوسری جانب اتصال مطمح انظار کا جو مختلف طبقوں سے تعلق رکھتے ہیں نظری طور سے ہمیشہ ممکن ہے اور فی الواقع اکثر مجموعی نظام مابعد الطبیعت کے ایسے عناصر سے مرکب ہیں جو بطور مختلف

پانچ گروہوں سے انتخاب کئے گئے ہیں۔ تاریخ فلسفہ پر ایک نظر اس امر کو ثابت کرتی ہے کہ بعض ترکیبوں کو ترجیح دیگئی ہے۔ مثلاً صاحب روحانیت معمولاً خدا پرست ہوتا ہے اور وہ ذہن کی جوہریت پر یقین رکھتا ہے۔ وحدت وجودی ہمہ اوست کا اور تقدیر[1] کا قائل ہے وغیرہ۔ اس سے ہم یہ نتیجہ نکالتے کہ مختلف فرقے ایک دوسرے کے ساتھ دست وگریباں ہیں ایک دوسرے سے کلیتہً مستغنی نہیں ہیں۔ اور یہ تعجب انگیز واقعہ ہوتا اگر ایک شخص کا یقین اون اصول کی عام صفت کے متعلق جو اصول نظریۂ کائنات میں شامل ہیں ایک حدتک کسی خاص جز و موثر کے اندازہ کرنے میں متاثر نہوتا دوسرے الفاظ میں اس کو اسطرح کہہ سکتے ہیں کسی شخص کا عام فلسفیانہ اندازہ ایک حدتک دوسرے مسائل کے بارے میں اوسکے انداز کا پتہ دیتاہے۔ ہم اس کلیہ کی مثالیں آیندہ چل کے لاحظہ کریں گے جب ہم بہ تفصیل فلاسفہ کے فرقوں سے بحث کریں گے۔

۵۔ بسہولت لاحظہ ہوسکتا ہے کہ مختلف مابعدالطبیعی (قاطیغوریاس) مقولے کسی خاص نظام میں کام آسکتے ہیں۔ اسکی تشریح چند مثالوں سے کیجاتی ہے۔ اسپنوزہ کو متوحد یا موحد اور میکانی وحدت الوجودی تقدیر کا قائل اور معقولی کہہ سکتے ہیں۔ یہ الفاظ اوسکے مابعدالطبیعی نظام کے مواد کو ادا کرتے ہیں تمام اصلی نقاط یا آرا کے باب میں۔ لوٹز دوسری جانب ایک ترمیم شدہ توحد کی صورت کا نمایندہ ہے اور وہ روحانیت کا قائل مقصدی خداپرست عدم تعین اور جوہر کا قائل ہے۔ ہم اوسکو نہ عقلیت کا قائل کہہ سکتے ہیں نہ ارادی

---

[1] تقدیر سے یہاں مراد ہے جملہ امور کا ازل سے مقدر ہونا۔ جو کچھ ہوتا ہے وہ پہلے ہی سے لکھا ہوا ہے اسکے خلاف ایک ذرہ ادھر سے اودھر نہیں ہوسکتا ۱۲ ھ

[2] یعنے جب وہ اجزائے موثرہ کے عام صفات سے آگاہ ہے اور اون کے متعلق ایک رائے رکھتا ہے تو اور اجزا کے بارے میں بھی وہ کچھ نکچھ رائے ضرور رکھتا ہوگا۔ کیونکہ اصول اولیہ باہم ارتباط رکھتے ہیں۔ مثلاً جب وہ توحید کا قائل ہے تو کسی اور شئے کو قدیم نہ تسلیم کریگا کیونکہ یہ توحید کے منافی ہے ۱۲ ھ

یا اختیار کا قائل کیونکہ وہ ایک سے زیادہ اساسی وصف یا افعال ذہن کے مانتا ہے یہ امر ظاہر ہے کہ نظریۂ کائنات اسپنوزہ اور لوٹز کے عملاً ایک دوسرے کے متعارض ہیں۔ ہربرٹ اور لائبنز کو قریبی ربط ہے لوٹز سے ما سوا اس امر کے کہ یہ دونوں کھلے کھلے کثرت کے قائل ہیں اور تقدیر اور عقلیت کے قائل بھی ہیں۔ ہربرٹ کا مابعد الطبیعت لائبنز کا احیا یا تجدید ہے۔ جب ہم اپنے مقولات سے اونکو جانچتے ہیں تو دونوں کو ایک دوسرے کے موافق پاتے جاتے ہیں۔ ان دونوں فلسفیوں کا فرق اونکے انداز سے طرف بحث علم اور اخلاق کے ظاہر ہوتا ہے۔ اور اوس اسلوب میں بھی فرق ہے جس سے وہ مابعد الطبیعی نتائج نکالتے ہیں۔

ہماری تقسیم پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ بعض معقولی ایسے ہیں جنکی تصانیف پانچ مذکورۂ بالا مقولات سے کسی ایک کے ساتھ بھی منسوب نہیں ہو سکتے۔ جہاں کہیں یہ فتور ہے "مابعد الطبیعی نظام کے ناتمام ہونیکے سبب سے پس وہ ہماری ترتیب کی خرابی سے نہیں ہے (اون کے نظام کا قصور ہے کہ وہ کسی مد میں نہیں آتا۔) تاہم ایسے نظریات موجود ہیں۔ لوٹز کا نظریۂ ذہن مثلاً ماورا اون نظامات کے جنکو ہم نے کسی نام سے نامزد کیا ہے اور اون کے لئے ہماری تقسیم کافی نہیں ہوتی۔ اسکا سبب کہ کیوں ہم اپنی ترتیب کو وسعت نہیں دیتے تاکہ وہ بھی داخل ہو جائیں صرف یہ ہے کہ فلسفیانہ محاورات میں اون کا کوئی معین نام نہیں ہے جسکو سب نے مان لیا ہو اور یہ امر ہمارے موجود مقصد کے خلاف ہوگا کہ ہم جدید اصطلاحات فلسفیانہ فرہنگ میں اضافہ کریں ایسی فرہنگ جو حالت موجودہ میں بھی دقیق اور پیچیدہ ہے۔

۶۔ علمیات یا بحث علم میں اختلاف آرا ہے خاص تین مسئلوں کے باب میں، مسئلہ مبدئیت علم مسئلہ صحت علم یا اوسکے حدود اور ماہیت اوسکے معروضات کی یا مواد کی۔ یہ علم العلمی فرقے موجود ہیں۔

(۱) مبدئیت علم بذریعۂ استنتاج (مقدموں سے نتیجے پیدا کرنا) کے ذہن انسان میں جاگزیں ہوتی ہے اور تجربی طریق سے انسان کے تجربے

ہیں۔ انتقاد ذہن اور تجربے دونوں کا تعلق بمدئیت علم سے تجویز کرتی ہے اور تنقید ہی یہ کوشش کرتی ہے کہ ہر جزو موثر کا کام جدا جدا دریافت کرے۔

(۲) ارشادیا تحکمی تعلیمی طریقہ بغیر امتحان کے یہ ظاہر کرتا ہے کہ تمام علم صحیح ہے۔ (یعنے اس میں طریق علم کی صحت کلیتہً تسلیم کرلی جاتی ہے بخلاف طریقۂ انتقاد کے جہاں قدم بقدم ایرادات اور شبہات پیدا ہوتے ہیں) تحکمی طریقہ کا مقابل تشکیت کا طریقہ ہے یہ طریقہ منکر ہے کہ کوئی علم ایسا نہیں ہے جو کلیتہً اور مطلقاً صحت کا دعوے کرسکے۔ علم ایک ذہنی امر ہے (جسکو اصطلاحاً موضوعیت کہتے ہیں) یا اضافی ہے یعنے اضافیت۔ اثباتیت (دیکھو ۴ٹ) میں محدود کیجاتی ہے صحت علم محض باطنی امر ہے یا تجربے پر موقوف ہے اور انتقاد کا مطلوب یہ ہے کہ صحت کے ساتھ انسانی علم کے حدود دریافت کیئے جائیں قبل اس کے کہ ہم ماورائیت میں کلام کریں اگرچہ انتقادی طریق میں مابعدالطبیعی تحقیقات کو کلیتہً غیرممکن اور ناقابل تسلیم نہیں تجویز کیا ہے۔

(۳) تصوریت کا یہ دعوے ہے کہ تمام مواد علمی تصورات (یا مثالیات) سے ماخوذ ہے یعنے تصور بنیاد شعور کی ہے۔ بخلاف اسکے حقیقت کی یہ تجویز ہے کہ ایک امر معروضی (شئے فی نفسہ) موجود ہے جو حقیقت ذہن یا شعور سے خارج ہے۔ مظاہریت مواد علم مظاہر کو سمجھتی ہے اور اسطرح اسکی یہ کوشش ہے کہ تصوریت اور حقیقیت دونوں کو تسلیم کرنا چاہیے اور اون پر بحث ہونا چاہیے۔

۷۔ اخلاقی نظامات کے فرق اخلاقی حیات چار بڑے مسئلوں میں مرتکز ہیں اولاً مسئلہ مبدء اخلاق کا ہے (یعنے اخلاق کی اصل اور بنا کیا ہے)۔ اخلاقی فرض کے اعتبار سے خواہ اخلاقی حکم کے اعتبار سے۔ دوسرے مسئلے سوال دواعی اور مقاصد سے تعلق رکھتے ہیں یعنے اخلاقی ارادے

سہ ڈاگمیٹزم سے مراد ہے طریقۂ تعلیم بلا استدلال کے جیسے معلم یہ چاہتا ہے کہ متعلم اوسکی بات بلا چون و چرا تسلیم کرلے آگے چل کے استدلال ہوتا رہے گا ۱۲

اور فعل کی غرض و غایت۔

(۱) خود اختیاری سے جو نظامات تعلق رکھتے ہیں وہ مبدءِ اخلاق کے لئے وہ فرد واحد فاعل مختار کو تجویز کرتے ہیں۔ عدم اختیار یا تحکیت کے نظامات مبدءِ اخلاق اون احکامات میں پاتے ہیں جو خارج سے کسی شخص کی ذات پر عائد ہوتے ہیں خواہ مذہبی احکام کی حیثیت سے خواہ سیاسی قوانین مبدءِ اخلاقی حکم یا اخلاقی علم کا بصیریت یا لمیت نے طلبی میلان میں انسانی ذہن کے رکھا ہے درحالیکہ تجربیت یا ارتقائیت کی یہ تجویز ہے کہ علم و اخلاق موقوف ہے نہ صرف شخص کے ذاتی تجربات پر بلکہ اگلی نسلوں سے اسکی ابتدا ہے اور بتدریج مدتہائے دراز میں پختگی اور کمال پیدا ہوا ہے۔

(۲) اخلاقی جذبات متاثر یا انفعالی اخلاق میں ارادے اور فعل کے اخلاقی دواعی کی یہ تعریف کیجاتی ہے کہ وہ موافقت رکھتے ہیں نفسی سیرت سے جو جذبات اور وجدانات وغیرہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انعکاسی اخلاق کی دوسری جانب یہ تجویز ہے کہ اخلاق کا محرک تدبّر ہے اور تدبر ایک انعکاسی طریق عمل ہے عقل و فہم کا۔ ایک اور امتیاز پیدا کیا گیا ہے انعکاسی اخلاق میں یعنے وہ اخلاق جو فہم کے تعلق رکھتا ہے اور وہ جو احتجاج سے تعلق رکھتا ہے احتجاج سے مراد ہے اعلیٰ ذہنی قوت جو اخلاقی کوشش اور اوسکے حصول کے طریقہ کو دریافت کرتا ہے اعم وجوہ پر۔

(۳) وہ اشیاء جن میں اخلاقی مقاصد کا تحقق ہوتا ہے اون کے باب میں شخصیت کا اعلان ہے کہ وہ افراد انسان ہیں۔ اس سے زیادہ اونکی تعریف اسطرح کیجاتی ہے کہ اونکا خود موضوع (فاعل) کی ذات ہے یہ طریقہ (انانیت) ہے یا اور افراد ہیں یہ لاذاتیت ہے۔ کلیت اس تعلیم سے اختلاف

بصیریت سے مراد وہ فرقہ حکما کا جو علم کا مبدء اندرونی نورانیت کو تجویز کرتا ہے اور لمیت سے مراد وہ فرقہ جو اولیات یعنے علوم متعارفہ سے برہان کو پورا کرتا ہے ۱۲ منہ

رکھتی ہے اس مسلک کا منشا یہ ہے کہ اخلاقی کوشش کا مقصد ضرور ہے کہ افراد انسان کا اجتماع یا اونکی معاشرت ہو مثلاً قوم یا حکومت۔

(۴) اخلاق کا مقصد موضوعیت کے مسلک میں ایک ذہنی حالت کا پیدا ہونا ہے لذت ہو یا سعادت ہو (اسطرح دو مسلک نکلے مذہب لذت اور مذہب سعادت) معروضیت یعنے خارج کے اعتبار سے حاصل ہونا ایک معروضی حالت کا ہے اشیاء میں یہ حالت معروضی امتحان یا معیار سے دریافت ہوتی ہے۔ یہ اشیاء یعنے کمالیت ارتقائیت فطریت اور منفعیت اون مختلف طرق کو ظاہر کرتے ہیں جن طریقوں سے اس حالت کی تعریف کیگئی ہو۔

۸-ان جدید مقولات کے کام کی تشریح ان فلسفیانہ نظامات پر استعمال کرکے ہوسکتی ہے جنکی مثال ابھی دی جاچکی ہے (ف گذشتہ) اسپنوزہ علم العلم (بحث علم) کی جانب معقولی تحکمی اور حقیقیت کے مسلکوں میں داخل ہے اوس کا اخلاقی نظام اخلاق جذبات اور اخلاق تدبر کے وسط میں واقع ہے یہ مذہب خود اختیاری انانیت اور معروضیت Lotze ہے۔ لوئز دوسری جانب علم العلم کے اعتبار سے انتقادی (لفظ کے دونوں معنے کے اعتبار سے) اور اہل حقیقیت سے بھی ہے۔ اخلاق میں خود اختیاری اہل بصیرت جو ربط رکھتا ہے جذبہ کے اخلاق سے۔ ماورائے انانیت اور سعادت سے بھی اسکو علاقہ ہے۔

نتیجۂ بیان میں ہم یہ امر قابل ملاحظہ سمجھتے ہیں کہ بعض بیانات جن کی تعریف اوپر مذکور ہوئی ہے مختلف معانی سے اونکا استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً ارتقائیت صرف اخلاقی احکام کی تکمیل میں بکار آمد نہیں ہیں۔ اخلاقی انجاموں کے لئے ایک خاص مفہوم ہے۔ اور یہی بات درست ہے انتقاد کے باب میں بھی۔ اس مشکل سے بچنا غیر ممکن ہے کیونکہ مقبولہ اصطلاحات میں اور نام اور ایسے الفاظ ہم کو نہیں ملتے جن کو ہم کام میں لائیں۔ اس کتاب کے مطمع نظر سے یہ امر زیادہ اہمیت

سه وہ اخلاق جسکی بنا جذبات پر ہے بخلاف عقلی اخلاق کے جسکی بنا تعقل پر ہے ۱۲ مه

رکھتا ہے کہ زمانۂ حال کے مستعمل لغات یا اصطلاحات بیان کئے جائیں (یعنے
محاورۂ حکما سے حال میں یہ لفظ کن معنوں میں مستعمل ہے) نہ یہ کہ کوشش کیجائے
کہ قابل اعتراض امور کی تصحیح کی جائے۔ صرف ایک ہی مطلب کے لئے ایک
جدید اصطلاح (آبجکٹوارُم) معروضیت داخل کیگئی ہے۔ یہ جدت صرف اسلئے
عمل میں آئی تاکہ ایک تعداد ایسے نظریات کی جو ایک دوسرے سے ربط رکھتے
ہیں ایک عام جنس کے تحت میں آجائیں۔ کتب مندرجۂ ذیل اس لئے لکھے گئے ہیں
کہ طالب علم ان کو مطالعہ کریں تاکہ اس موضوع میں بصیرت حاصل ہو۔

R. Eucken, geschichte und Kritik آر یوکن کی کتاب
der Grundbegriffe der Gegenwart. مطبوعہ ۱۸۹۳۔ تاریخی مواد جو پہلی طبع کے خصوصیات سے
تھا اور اسی پر کتاب کی قدر و قیمت موقوف تھی افسوس ہے کہ طبع ثانی میں بہت کچھ
نکال ڈالا گیا۔ او لائبمان O. Liebmann, Zur Analysis der
Wirklichkeit. طبع ثانی ۱۸۸۰۔ (اس کتاب میں بڑی چمک دمک سے مسائل
مبحث علم فلسفۂ فطرت علم نفس اخلاق اور جمالیات پر بحث کیگئی ہے۔

O. Flügel, Die Probleme der Philosophie und اوفلیوگل
ihre Losungen طبع ثانی ۱۸۹۳۔ اس مصنف کا مطمح نظر ہربرٹ کا سا ہے

W. Windel bund, Geschichte der Philosophie مطبوعہ ۱۸۹۲۔
انگریزی ترجمہ ۱۸۹۳۔ اس کتاب میں (مسائل اور مثالیات کی تاریخ ہے معمولی
طریقہ کے خلاف جس میں بقید اوقات سوانح حیات کے طور پر بحث ہوتی تھی۔)

نوٹ:۔ ایف پالسن نے ایک اصلاً مختلف اور بالکل سادہ طریقہ سے اخلاق
فرقوں کی تقسیم سے بحث کی ہے یہ کتاب حال میں چھپی اور شائع ہوئی ہے۔ اوس نے یہ امتیاز
کیا ہے (۱) خیر اعلیٰ کے مختلف مفہوم کیا ہیں اخلاقی فعل کی غرض و غایت کیا ہے۔ (۲) مختلف
تعریفیں اخلاقی احکام کی۔ اس سوال کا جواب دیا گیا ہے کہ خیر اعلیٰ کیا ہے۔ کتاب ہذا کا مصنف
لذتیت اور ازجیت (توانائی) سے یہ سمجھتا ہے کہ یہ وہ چیز ہے جس کی مطابقت سے
بعض مشاغل زندگی کے اخلاقی قدر و قیمت حاصل کرلیتے ہیں۔ وہ وصف جسکو اخلاق
کہتے ہیں محمول ہے علم اخلاق صوری میں وہ جملہ افعال جو مطابق کسی قانون اخلاق کے

ہوں یا اخلاقی ضابطہ کے تحت میں ہوں۔ مقصدی اخلاق وہ جملہ افعال جنکی غرض وغایت محدود اور معین ہو اور اوس سے مقررہ نتائج حاصل ہوں۔ علم العلم (بحث علم) میں بھی پایسن صرف چار خاص فرقوں کو مانتا ہے ایک حقیقت مع تجربیت۔ دوسرے حقیقت مع معقولیت تیسرے مثالیت مع تجربیت۔ چوتھے حقیقت مع معقولیت۔ کوئی تقسیم واقعات کے اعتبار سے کافی نہیں ہے اور اخلاقی تقسیم تو ہدف اعتراض ہے کیونکہ عمدہ تقسیم (حصر و ضبط عقلی) کی علامتیں اس تقسیم میں نہیں پائی جاتیں۔

(الف) مابعد الطبیعی فرقے

۱۵ مذہب وحدت و کثرت

مغربی فلسفہ میں واحدیت سب سے قدیم مابعد الطبیعی نظریہ ہے۔ فلسفۂ فطرت قدیم ایونیہ (یونان) کا فرقہ ثالیس (ملیطی) نے اس مقصد کے لئے پانی کو انتخاب کیا (یعنے پانی سے کل کائنات پیدا ہوئی ہے) انکسا مینڈر Anaximander نے غیر تناہی کو انکسانیس Anaximenes نے ہوا کو اصل اشیاء قرار دیا تھا جس سے کل چیزیں نکلی ہیں یا یہ کہ تمام چیزوں کی اصل ماہیت ہے۔ ہرقلیطاس Heraclitus نے آگ کو اور فیثاغورثیاں Pythagoreans نے عدد کو اصل اشیا قرار دیا تھا۔ بہرصورت ایک ہی چیز ہے جو اصل یا مبدء قرار دیگئی ہے لیکن کوئی واضح شعور انکی بمدیت کی ضرورت کا نہیں ملتا (یعنے کوئی حجت یا دلیل اس پر قائم نہیں کیگئی کہ ایسا کیوں ہوا کہ ایک ہی شئے اور پھر یہ خاص شئے مبدء کائنات تجویز ہو۔ یہانتک کہ زمانہ فرقہ ایلیائی[1] Eleatics (زنوفن برمانیدس زینون ملی سس) (Xenophanes, Parmenides, Zeno, Melissus) کا آگیا۔ ان حکما کے نزدیک وحدت ایک ضروری وصف وجود کا ہے یہ علامت ممیزہ ہے حقیقت کے لئے اس حیثیت سے کہ یہ مقابل ہے

عہ اسلام میں پانی سب جانداروں کی حیات کا باعث ٹھہرایا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہوا ہے کل شیٔ حی من الماء کل اشیاء پانی سے زندہ ہیں ۱۲ ھ

[1] ایلیا ایک مقام کا نام ہے ملک اطالیہ میں اس سے فرقۂ ایلیائی منسوب ہے جو تقریباً چھ سو برس قبل مسیحؑ کے گزرے ہیں یہ لوگ وحدت اصل کے قائل تھے ۱۲

کثرت کی اور تغیر کی بھی اور کثرت اور تغیر دونوں حقیقت[1] نہیں رکھتے اور چونکہ تغیر اور کثرت دونوں یکساں طور سے ادراک حسّی کے اساس یا معطیے ہیں۔ پس یہ ترجیح وحدت کی کثرت پر اپنے ہمراہ یہ اعتقاد بھی رکھتی ہے کہ صرف عقل ہی قابل اعتماد ماخذ علم کا ہے۔ دوسری جانب مذہب کثرت کے طرفدار بھی بڑے بڑے حکما تھے قبل سقراط کے فلسفہ میں۔ انباذقلس Empedocles نے چار عنصروں (آگ اور پانی اور خاک اور ہوا) کو مع قوائے محرکہ الفت اور کراہیت کے اصول قرار دیا ہے جن سے اشیاء کی پیدائش ہوئی ہے اور عالم کے حوادث (وقوعات) انہیں پر موقوف ہیں۔ انمیں سے کوئی دوسرے کسی اور عنصر میں منقلب نہیں ہوسکتا نہ یہ عناصر کسی ایسے عنصر کے تحت میں آسکتے ہیں جو ان سے بالاتر ہو۔ مذہب ذرات (لیوسپس دیمقراطیس) Laucippus Democritus کیفی امتیاز ان عناصر کے دست بردار ہوکے کثرت کو مانتے ہیں ان ذرات میں صرف کمی یا مقداری فرق ہے یعنے مختلف سالمات یا اجزاء صغار موجود ہیں اور انکسا غورس Anaxagoras صرف وہی مستقل اصلیں تجویز کرتا ہے ہیولی غیر منتظم اور ابتر ہے (چوب ناتراشیدہ کی طرح)۔ وہ یہ سمجھتا ہے کہ ہیولی کی تقسیم بے شمار عناصر میں ممکن ہے اور ان میں ترتیب اور تصرف ذہن کا کام ہے۔

افلاطون اور ارسطالیس نے ان دونوں مذہبوں میں توافق پیدا کیا وحدت (واحدیت) کا خاص مقام ہے نظریۂ وجود اعلیٰ اور منتہائے وجود جس میں خالقیت اور قہاریت ایک عالم کی شامل ہے۔ کثرت کا اظہار بلاواسطہ تضاد میں مواد اور صورت کے پایا جاتا ہے یعنے مادے اور مثال میں۔ افلاطون کا رجحان بلاشبہ وحدت کے تصور کی طرف ہے۔ مثالیہ (ایڈیہ) خیر یا کنہ باری تعالےٰ کو اوس نے تمام کائنات اور حوادث کی اصل مطلق تجویز کیا ہے۔ ارسطالیس کے نزدیک بخلاف اسکے خالص مثال غیر مادی صورت محرک اول ہے لہذا وہ گویا یہ بھی مانتا ہے کہ کوئی شئے متحرک بھی موجود ہے زمانۂ وسطی کے فلاسفہ

---

[1] یعنی اونکی ماہیت سلبی یا محض اعتباری ہے کوئی حقیقت نہیں رکھتی ۱۲ مصہ

دونوں مذہبوں کے درمیان میں کبھی ایک طرف کبھی دوسری طرف اگرچہ کلیتہً رجحان
مذہب افلاطون کے مسلک کی جانب ہے۔
۲۔ فلسفۂ متاخرین کے مابعد الطبیعی نظام نے مثل زمانۂ وسطی کے دونوں
مسلکوں کو ایک دوسرے سے صاف صاف علیحدہ نہیں کیا۔ یہ سچ ہے کہ دی کارٹس
Descartes نے جسم اور ذہن کے درمیان ایک خط فاصل کھینچدیا ہے اسطرح
کہ یہ دونوں مطلقاً مختلف وصف ہیں لیکن دونوں کا وجود من جانب اللہ ہے
اور صرف وہی ایک ذات حقیقت رکھتی ہے باقی ہیچ۔ اسپنوزہ ؏ کے ہاتھوں
کارٹسی نظریہ سختی کے ساتھ مذہب وحدت ہوگیا۔ تعقل اور امتداد جوہر الٰہیت
کے بے شمار صفات سے دو صفتیں ہیں اور یہی دونوں ایسی ہیں جنکو انسان سمجھ سکتا
ہے۔ لائبنٹز Leibniz قطع نظر اس کے کہ اوس نے جو بحث مثالیہ (مفہوم الٰہی)
پر کی ہے وہ نہایت ابتر اور پریشان ہے مگر با ایں ہمہ وہ قطعاً مذہب کثرت
رکھتا ہے اوسکے نزدیک کائنات بے شمار جواہر فرد ؏ سے بنا ہوا ہے اور
اون اجزاء صغار کا وجود مستقل ہے اور دوسرے اجزا سے بے نیاز ہے۔
کانٹ کے فلسفہ میں صراحت کے ساتھ اصل واحد کو ترجیح دیگئی ہے۔ اور فکٹ
Fichte اور شیلنگ Schelling اور ہیگل Hegel کے نظامات میں منطقی طور سے

؏ اسپنوزہ کا مذہب بالکل خلاف اسلام ہے اور الٰہیات سے بھی باطل ہے اسلئے کہ امتداد
قابل تقسیم ہے اور جو قابل تقسیم ہو وہ اجزار کھتا ہے اور اجزا مقدم ہیں کُل پر اور کل محتاج
ہے اجزا کا تعالی اللہ عما یصفون ۱۲ منہ
؏ جواہر فرد یا ذرات کائنات کے باب میں مختلف رائیں ہیں بعض کے نزدیک تو یہ اجزائے
لایتجزیٰ ہیں یعنے ایسے جزو جو کسی طرح قسمت پذیر نہیں ہیں نہ قطعاً نہ کسراً نہ عقلاً نہ فرضاً
اون کے لایتجزیٰ ہونے کی یہ حد ہے کہ اونکا تجزیہ فرض بھی نہیں کرسکتے یہ رائے قدمائے
متکلمین اسلام کی تھی۔ بعض کے نزدیک ان اجزائے صغار کا قطع وکسر سے تو تجزیہ نہیں ہوسکتا
لیکن عقلاً وہمًا ممکن ہے یہ قدمائے یونان سے ذیمقراطیس کا مذہب تھا اور اسی رائے کو عہد
متاخرین میں ڈالٹن نے اختیار کیا اور یہ مذہب آجتک جاری ہے ۱۲ منہ

اس نظریہ کی تکمیل ہوئی ہے۔ ان تینوں فلسفیوں نے یہ کوشش کی ہے کہ کانٹ کے نظام کو اصل واحد جو سب سے اعلیٰ وجود ہے یا سب سے اعلیٰ تصور سے نکالیں خواہ کائنات اوس اصل واحد کے اصلی فعل کی صورت رکھتی ہو۔ جیسے شخص واحد کا فعل جو اپنی ذات کو (اغو یا انا) میں ضمیر واحد متکلم سے تعبیر کرتا ہو۔ (یعنے کائنات کو اوسکا شخصی فعل تصور کریں) اغو خود اپنی ذات کو اس مقصد کے لئے متعین کرتی ہے۔ یا یہ کہ کائنات مطلق استغنا یا ہویت محض کا فعل ہے یا مبدء کل وجود مطلق ہے۔ شاپنہار Schopenhaner بھی متوحدین سے ہے لیکن اوس نے اپنے مسلک کو جداگانہ طریق سے ادا کیا ہے اوس نے کانٹ کے نظریۂ اشیاء بانفسہا (چیزیں بذات خود) کی اثباتی ترجمانی کا قصد کیا اور ارادے کو نہائی حقیقت تصور کیا اور صرف اسی ایک حقیقت کا مقر ہوا (مقصود یہ تھا کہ سوائے ارادے کے اور کوئی حقیقت وجود ہی نہیں رکھتی ارادہ ازلی اور ابدی ہے اور یہ جہان اوسی کی کارنمائی ہے)۔ ہربرٹ اس عصبیت (اپنی بات کی پچ) کا سخت منکر تھا وہ کہتا تھا کہ کل اشیاء کا ایک ہی مبدء کیوں ہو جو کہ موجود ہے اوسکے نزدیک وہ از روے کیفیت بسیط ہے لیکن یہ ضرور نہیں ہے کہ وہ مقولۂ کیف کے اعتبار سے بعینہٖ وہی رہے (معاذ اللہ ذات واجب میں تغیر کا قائل تھا جو کہ عقلاً محال ہے)۔ اوس نے جو توضیح تجربے کی کی ہے اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تجربے نے اوسکو ایک جداگانہ مذہب کثرت کی طرف راہنمائی کی جسکے نہائی اصول (حقیقتیں) لائبنٹز[عہ] کے افراد کے مشابہ تھے متاخرین میں سب سے متاخر ملکائے ما بعد الطبیعیات لوٹز (Lotze) ہارٹمن (Hartmann) فخنر Fichner ڈہرنگ (Duhring) کو بھی متوحدین (یعنے جو اصل واحد کے قائل تھے) میں شمار کرنا چاہئے اور ونڈت Wundt کو متکثرین میں سے۔ لوٹز

عہ یعنے جسطرح لائبنٹز قائل ہوگیا مثل ذیمقراطیس کے کہ عالم اجزاء صغار سے بنا ہوا ہے ہربرٹ کے فلسفہ کا ماحصل بھی یہی نکلتا ہے کہ مبادی کائنات اجزاء کثیرہ ہیں گو کہ ہربرٹ نے صاف صاف جوہر فرد کا اقرار نہیں کیا لیکن اوسکے اثبات اصول کثیرہ سے یہی مطلب نکلتا ہے ۱۲ عہ

دونوں مذہبوں کی توفیق وتلفیق میں ایک حد تک کامیاب ہوا اوس نے مستقل شخصی حقیقتوں کے وجود کو تسلیم کیا اور اونکے باہمی فعل وانفعال (یعنے ایک سے دوسرے متاثر ہونے) کی توضیح جامع کل جوہر کو فرض کرکے عمل میں لایا۔ (یعنے عناصر عالم کا کسر وانکسار ایک مستجمع کمال جوہر پر منحصر ہے)۔

۳۔ مذہب توحد نے اپنے سطح نظر کو بعض اوقات عام وجود سے جائز قرار دینے کی کوشش کی ہے مگر مسئلہ کثرت سے ہرگز توجیہ نہیں کی۔ ہمکو چار دلیلیں ایک بسیط اصل واحد کے ثبوت کی ملتی ہیں۔

(۱) وہ جو کہ از روئے منطق سب سے اعم ہے وہ ایک ہی ہونا چاہئے فکٹی اور شیلنگ اور ہیگل خصوصاً اس رائے سے متفق ہیں۔ تمام خاص تصورات سب سے عام تصور سے منسوب ہونا چاہئے ہیں۔ خاص اشیاء کا علم سلسلۂ استدلال میں ایک سب سے اعلیٰ قضیہ سے استخراج کیا جاسکتا ہے۔ اور چونکہ آگے بڑھ کے ایک کامل موازات (برابری) پائی جاتی ہے عقل اور وجود میں (یعنے جو عقل کے نزدیک موجود ہے وہ درحقیقت موجود ہے اور بالعکس)۔ اس نکتہ پر بھی تینوں نظام اتفاق رکھتے ہیں۔ ایک سب سے بالا تر قضیہ ضرور ہے کہ مظہر ہو ایک اصل اولی کا جو کہ جملہ وجود اور حوادث کی اصل ہے۔

(۲) وہ جس پر سب کی بنیاد ہے ضرور ہے کہ ایک ہی ہو۔ انسانی عقل جو کائنات کی توجیہ علل اور معلولات سے کرتی ہے اس سلسلہ میں چاہئے کہ منتہی ایک علت ہو وہی علت اولی ہے۔ سرسری بیان کے طور پر یہ مختصر بیان افلاطون اور لوٹز اور ون ہارٹمن کے مذہب کا ہے۔ اسی برہان سے حکمائے موصوف نے اصل واحد کو اختیار کیا ہے۔

(۳) جو چیز موجود ہو چاہئے کہ من حیث وجود ایک ہو یہ مذہب ایلیاطی حکماء کا تھا۔ ووہرنگ نے بھی ایسے ہی نظریہ پر بحث کی ہے۔ وہ موجود

سہ یعنے استدلال کا سلسلہ ایک ہی قضیہ پر منتہی ہوتا ہے اور اسی ایک قضیہ سے استدلال کا سلسلہ چلتا ہے وہ قضیہ تمام استدلال کی اصل ہے ۱۲ منہ

جسمیں سب کچھ داخل ہے چاہئے کہ وحدت رکھتا ہو۔

(۴) وہ جو سب سے بہتر اور خوبتر ہے (یعنے جو وجود اور جمال دونوں میں کمال رکھتا ہے) چاہئے کہ ایک ہی ہو۔ اس مذہب کا خاص نمایندہ افلاطون ہے اس امر کا ملاحظہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا (جیسے کہ اس سے پہلے بھی کہا گیا تھا) کہ مذہب کثرت نے اپنے مذہب کو وجوہ عامہ سے ہرگز ثابت نہیں کیا

۴۔ ہم اس واقعہ میں ایک تہ تک پہونچے ہوئے امتیاز کو مذاہب عقلی کے دونوں شعبوں کے خصائص میں پاتے ہیں۔ مذہب وحدت یا توحد ہمیشہ استخراج مناظرے برہان (جو اولیات سے ہو) کے ساتھ ہی ساتھ رہتا ہے۔ مذہب کثرت بھی ٹھیک اسیطرح استقراء اور تجربے کے ساتھ ربط رکھتا ہے ہم کو یہ نہ فرض کرلینا چاہئے کہ سچائی ضرورتاً ان چار دلیلوں کی جانب ہے جنکا اوپر مذکور ہوا۔ اگر ہم انکو غور سے دیکھیں تو وہ چاروں ہمکو ایک ہی دکھائی دینگے یعنے انکی بنیاد حکماء کی تعلیم پر ہے نہ کہ مابعد الطبیعی یقین پر۔ اسکے ماورا مذہب توحد نے خاص کو عام پر محمول کرنے کو غلط کردیا ہے صحیح توجیہ کے ساتھ۔ کثیر کی توجیہہ ہرگز بسیط سے نہیں ہوسکتی۔ مذہب اجزائے صغار کا بیان بہت صحیح تھا کہ کثرت تجربی اساس کی انکی مقتضی ہے وجود حقیقی بھی کثیر ہو۔ (کیونکہ واحد سے کثیر کا وجود محال ہے یہ وہی پرانی بات ہے کہ لا یصدر من الواحد الا الواحد یعنے ایک سے نہیں نکل سکتا مگر ایک) کیونکہ ہم افرادی واقعات کی صرف افراد ہی سے توجیہہ

عہ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ مذہب وحدت عقل اور برہان کے ساتھ اور مذہب کثرت استقراء اور تجربے کے ساتھ ہوتا ہے یہ دونوں انکے خاصوں سے ہے ۱۲ عہ

عہ مطلب یہ ہے کہ اگر خاص کو عام پر محمول کریں مثلاً یہ کہیں کہ انسان حیوان ہے تو اس سے کوئی حقیقی قضیہ نہیں پیدا ہوتا جو علم کے لئے مفید ہو یہ تو محض لفظی قضیہ ہے جو انسان کی حدتام سے واقف ہے وہ پہلے ہی جانتا ہے کہ انسان حیوان ناطق ہے۔ اور جب حیوان ناطق ہے تو لامحالہ حیوان ہے۔ غرضکہ مصنف کے نزدیک اہل وحدت کی دلیل مفید علم نہیں ہے ۱۲ عہ

کرسکتے ہیں اور خاص چیزوں کی دوسری خاص چیزوں سے۔ انواع تغیرات چاہتے ہیں انواع حالات کو اور تمام مفہوم علت اور معلول کا اسکی فرع ہے کہ زمانی اور مقداری ربط ہو اور یہ ربط نہیں ہوسکتا مگر ایک فرد اور خاص طریق سے لہذا جبکہ وجوہ کثیرہ موجود ہیں کہ منطقی نظام تصورات گویا ایک عمارت ہے جسکا سب سے بالائی حصہ چاہئے کہ ایک ہی تصور ہو اور یہ ایک تصور بذات خود اُن چیزوں کی حقیقتوں کا ہمکو پتہ نہیں دے سکتا جو کہ بذات خود اصول ہیں ایسے اصول لسلیہ جو نظریہ کائنات کی توجیہہ میں سب سے اعلیٰ مقام پر ہوں۔ وحدت کی تعظیم خواہ اخلاق ہو خواہ جمالی خواہ راز سربستہ ہو (حسب مسلک حکمت مرموزہ) اسکو کوئی بحث نہیں ہے اوس مابعدالطبیعت سے جو صناعت پر موقوف ہو اور صناعت کے ڈھنگ پر ہو۔ لہذا جو استدلال اولیات سے کیا گیا ہے خواہ وہ وحدت کی مثبت ہو خواہ کثرت کی۔

جملہ مابعدالطبیعی مذاہب مثل وحدت وجود ہمہ اوست الہیت اللہیت اور افرادیت وہ سب مذہب توحد کے ساتھ ہیں۔ اور اثنینیت (اور اوس کے جو کہ انیں سے کسی ایک مذہب سے وابستہ ہو) کو مذہب کثرت کے ساتھ ہے کوئی مابعدالطبیعی نظریہ ضروری ربط نہیں رکھتا اس سوال سے کہ وہ اصول جو کائنات کی توجیہہ کے لئے مطلوب ہیں اونکی تعداد کیا ہے آیا ایک ہے یا زیادہ۔

سه یعنے علت اور معلول میں تقدم علت کا معلول پر یہ زمانی ربط ہے اور یہ کہ کوئی امر مرجح ہو علت کے کام کرنے کے لئے کسی وقت خاص میں ورنہ معلول کا ہر وقت میں ہونا تجویز ہوگا۔ اور یہ خود محال ہے ۱۲ ھ

ف ۱۶ مادیت

۱۔ مادیت کے ساتھ اس قدر مختلف مذاہب مخلوط ہیں جن پر مادیت کا اطلاق ہوتا ہے کہ اولاً یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ایک مختصر بیان اون سب کا ہونا چاہیئے اور پھر اونمیں سے ایسے مذاہب کو منتخب کرلینا چاہیئے جنمیں مابعد الطبیعی علامت پائی جائے۔ ہم دو صورتونمیں اولاً امتیاز کرتے ہیں ایک نظری دوسرے عملی۔ عملی مادیت ایک اخلاقی مطمح نظر ہے اور ہماری تقسیم (دیکھو ف۱۷) کی چوتھی قسم میں واقع ہوتی ہے یعنے مقولہ یا قسم غرض و غایت۔ اسکا بیان یہ ہے کہ مادی اسبابؔ جو اس حیات کے لئے درکار ہیں ہماری کوششوں کا انجام یہی ہونا چاہیئے۔ اور اسی کے حاصل کرنیکی سعی کرنا سزاوار ہے۔ نظری مادیت خواہ بطور اصول ناظمہ کے ہو خواہ مابعد الطبیعی مطمح نظر سے۔ اصل ناظمہ کے اعتبار سے یہ صرف اس ضابطہ کی تعلیم دیتا ہے کہ علمی تحقیق اس بنیاد پر چلنا چاہیئے کہ گویا مادہ ہی حقیقت کا وصف ہے لہذا مادہ ہی اس قابل ہے کہ کسی مفروضہ کی توضیح اسپر مبنی ہو اس رائے کو ایف آر اے لینگ نے اختیار کیا تھا اور اس زمانے میں بعض علمائے عضویات اور علمائے نفسیات اپنے اپنے مقاصد کے لئے اسکو ضروری تصور کرتے ہیں۔ مابعد الطبیعی بنا کی حیثیت سے مادیت واحدیت (یعنے شخصیت دیکھو ف۳) اور اثنینت کی صورت میں نمایاں ہوتی ہے۔ اثنینت کے مفروضہ کے لحاظ سے دو قسم کے مادے ہیں جنمیں سے ایک کثیف ہے اور دوسرا لطیف ایک جامد ہے اور دوسرا متحرک اور واحدیت کے لحاظ سے صرف ایک ہی ہے مادہ کے ساتھ وحدت لگی ہوئی ہے۔ بالآخر واحدی صورت خود ہی تین قسموں میں

سہ سمجھتے ہیں تاں علم اسباب معیشت کو پہ کیا بدنام اس دنیا طلب فرقے نے حکمت کو ۱۲۔ مد۔

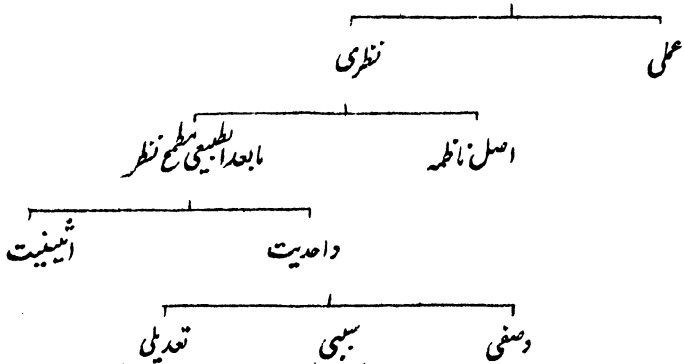
منقسم ہو جاتی ہے۔ وصفی مادیت جسمیں ذہن مادے کا ایک وصف قرار دیا جاتا ہے سببی مادیت جسمیں مادہ ذہن کی علت قرار دیا جاتا ہے اور تعدیلی مادیت Equatie جس میں ذہنی طرق اپنے وصف کے لحاظ سے درحقیقت مادی سمجھے گئے ہیں۔ سہولت کیلئے ہم مختلف مادیتوں کو شجرے کے طور پر ترتیب دیتے ہیں حسب ذیل:۔

مادیت

عملی　　نظری

اصل ناظمہ　　مابعد الطبیعی مطمح نظر

واحدیت　　اثینیت

وصفی　　سببی　　تعدیلی

۲۔ ہم کو یہاں صرف مابعد الطبیعی مطمح نظر سے غرض ہے جو کہ نظری مادیت کی ایک قسم ہے۔ اسکا شعبۂ اثینیت صرف قدیم حکما تک محدود تھا۔ (جسکی ایک صورت مذہب اجزائے صغار ہے جسکا بانی لیوسپس تھا اور ترقی دینے والا ذیمقراطیس تھا اور اوسکے بعد اتباع سے ابی قورس نے اسکو اختیار کیا تھا) نظریہ یہ ہے کہ تمام کائنات مرئی جو آنکھ سے دکھائی دیتی ہے) پیدا ہوئی ہے اتصال سے چھوٹے چھوٹے غیر مرئی اجزاء (سالمات) سے جن کو ذرے کہتے ہیں مادہ دراصل متجانس[عہ] (متحد الاجزا) ہے باعتبار اپنی ماہیت کے اور جملہ اختلافات منسوب ہوسکتے ہیں جثہ شکل اور اضافی[عہ] وضع سے ذروں کے۔ ذہن بھی مثل اور چیزوں کے ذروں ہی سے بنا ہوا ہے لیکن

عہ مادے کے کل اجزا ایک ہی ماہیت رکھتے ہیں اونمیں اختلاف نہیں ہے ۱۲ صہ

عہ اضافی وضع سے مراد ہے مقام کسی ذرے کا نسبت سے اور ذروں کے یعنے کسی ایک ذرے کے اوپر یا نیچے یا پہلو میں دور یا نزدیک کسی تیسرے ذرے کی نسبت سے ۱۲ صہ

ذہن کے ذرے نسبتاً بہت چکنے اور نازک اور گول ہیں یا جس طرح لیوکریٹیس Lucretius نے عجائب فطرت ڈی ریرم نیچرا De rerum natura میں اونکو رکھا ہے بہت ہی چھوٹے سب سے گول اور نہایت جلد جلد حرکت کرتے ہوئے ہیں یہ قدیم مادیت اثنینی مادیت کہی جائیگی کیونکہ اس مادیت میں جسم اور ذہن مختلف قسم کے ذروں سے بنے ہوئے ہیں۔

توحدی مادیت کا ظہور پہلے پہل متاخرین کے فلسفہ میں سرزمین انگلستان پر ہوا ہے۔ ہابس کا بیان ہے کہ ہر حقیقی حادثہ کائنات میں حرکت ہے۔ احساسات اور خیالات بھی حیوان کے بدن کے اندرونی اجزا کی حرکت کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ اسکے بعد اس علم میں ترقی ہوئی کہ نفسانی حالتیں بدن پر موقوف ہیں تو مادیت کے نظریہ نے ایک اور خاص صورت اختیار کی جان ٹولینڈ John Tolaud آزاد خیال نے (۱۶۷۰ - ۱۷۲۱ یا ۱۷۲۲) خیال کی یہ تعریف کی تھی کہ وہ دماغ کا ایک فعل ہے۔ اور رابرٹ ہوک Robert Hooke "تجربی فلسفی" کے نزدیک (۱۷۰۳) حفظ ایک مادی ذخیرہ ہے جو ہمارے دماغ میں۔ ہوک نے یہ حساب لگایا کہ شمار خیالات کا ایک انسان بالغ و عاقل کی ساری عمر میں ۲۰۰۰۰۰۰ (بیس لاکھ) اور ہمکو تشفی دینے کے لئے یقین دلاتا ہے کہ خوردبین سے ظاہر ہوتا ہے کہ دماغ میں ان تمام خیالات کی کافی گنجائش ہے۔ قبل کانٹ کی مادیت فرانس میں اٹھارھویں صدی کے فلسفہ میں اوج کمال تک پہونچ گئی۔ لامیٹری La Meltrie (لی ہومی میشین ۱۷۴۸) L'homine machine کے نزدیک مادہ میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ قوت حرکی حاصل کرے اور احساس بھی اور وہ اس قوت کی علت خود مادے کی ذات کو قرار دیتا ہے چونکہ ذہن کا مقام (یا مقامات) جسم میں ہیں لہذا ضرور ہے کہ امتداد رکھتا ہو اور اس لئے مادہ جسم ہی ٹھہرا۔ بلا شک یہ سمجھنا مشکل ہے کہ مادہ ادراک کرسکتا ہے۔ مگر عالم میں اور بہت سی چیزیں ہیں جنکا فہم ایسا ہی دشوار ہے

ے فری تھنکر اوسکو کہتے تھے جو مذہب میں تقلید کو ترک کرکے کوئی رائے جو اوسکے نزدیک معقول تھی کو اختیار کرتا تھا۔ ۱۲ - دھ

متعدد طبی تجربے کے بعد اور انسان و حیوانات کی تشریح کے مقابلے کے واقعات سے ثابت ہو جاتا ہے کہ نفسانی امور جسمانی طرق پر موقوف ہیں اور یہ کام بھی دماغ ہی کے حصہ میں آیا ہے کہ ذہن اپنا اثر جسم پر ڈالے ایسا ہی کچھ خیال سسٹم ڈی لانیچری Systeme de la nature نظام فطرت میں پایا جاتا ہے جس کا مصنف ہول باخ Holbach ہے (۱۷۷۰) یہ سب سے اعلیٰ درجہ کی کتاب اس مادیت کے ادبیات میں ہے۔ خاص غرض مصنف مذکور کی یہ ہے کہ مذہب مافوق الفطریت کی ہر صورت سے مناقشہ کرے۔ مافوق الفطریت سے مراد ہے ہر ایسی رائے جس میں ماورا اور مافوق اس میکانی طبعی حسی مادی اشیاء کے جنہیں ایک دوسرے کے ساتھ ربط رکھتے ہیں کوئی اور اصل یا کوئی اور عالم مانا گیا ہو۔ مادیت کا مذہب اس مصنف کی تحریرات میں زیادہ وضوح اور صراحت کے ساتھ مانا گیا ہے بہ نسبت لامیٹری کے۔ کہا گیا ہے کہ ذہن جسم ہی ہے فقط بعض افعال اور قوائے مادی کی حیثیت سے نظر کیگئی ہے۔ مگر کوئی جدید حجت اور دلیل پیش نہیں کیگئی۔ (ف ۷، ۵ ملاحظہ ہو)۔

۳۔ انیسویں صدی میں مادیت کا احیا از سر نو ہوا اوسکی وجہ کچھ تو یہ تھی کہ کہ ہیگل کے تحقیقی فلسفہ کا زوال ہو چکا تھا اور کچھ اس سبب سے بھی کہ چند مشاہدات اور تجربات بدن اور ذہن کے تعلق کے باب میں اسی زمانے میں ہو چکے تھے اسکا بڑا اثر پڑا۔ مقام گوٹنجن ۱۸۵۴ میں نہایت زور شور کے ساتھ ان امور پر بحث و مباحثہ ہوا اس مباحثہ کا یہ نتیجہ ہوا کہ ایک بڑا سلسلہ تصنیفات کا شایع ہوا ان سب کا رجحان مادیت کی جانب تھا جنمیں سے خاص سی واگٹ C. Vogto کی تصنیف کوہلر گلابی Kohlerglanbe und Wissenchaft (1855)

J. Moleschotts Der Kreislauf des Lebens

5th Ed., 1887, and L. Buchner's Kraft und Stoff

16th Ed. 1888, trs. 4th Eng from 15th Germen ed. 1884

له مقصود یہ ہے کہ یہ عالم جسمانیات کے ماورا یا اس سے اوپر اور کوئی چیز یا کوئی اور عالم نہیں ہے۔ مادی چیزوں کے ربط سے حیات اور عقلیات بھی پیدا ہوئے ہیں ان سب کی علت مادہ ہے نہ کوئی اور شئے۔

خاص فرق اس جدید مادیت اور اوسکے ماقبل اٹھارھویں صدی کی مادیت میں جو اُس جدید مادیت کے پیشرو تھے اس اعتبار سے تھا کہ اس مادیت میں یہ امر مان لیا گیا ہے کہ معقولات میں علم العلم مبحث علم کے شعبہ سے بحث لانا ضروری ہے تاکہ یہ مذہب ثابت کیا جائے۔ چنانچہ واگٹ کا بیان ہے کہ خیالات کی محدودیت حسی تجربے کی محدودیت کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے گویا ایک دوسرے پر منطبق ہے۔ وجہ یہ ہے کہ دماغ ذہنی افعال کا آلہ ہے۔ یہ واقعہ ایسا ہی یقینی ہے جیسے دو اور دو مل کے چار ہوتے ہیں۔ نہیں تو ہمارے اخیری انتزاعات[ف] (تجریدات) ظہور اشیا یا آثار سے قابل توضیح نہ ٹھہریں گے۔ شعور ویسا ہی صغیرہ ہے جیسے عضلاتی انقباض (۱) یہاں بھی اور ایسی ہی اور کتابوں سے بھی ارتباطات مفصلاً بیان کئے گئے ہیں وہ ارتباطات جو کہ ذہنی استعداد اور دماغ کے وزن میں سطوح دماغ کے امتداد[س] اور تعداد اعوجاجات[س] convolutionedco میں ہے۔ سب سے عمدہ کتاب جو اس کل فرقے کی جانب سے بلاشک مولشاٹ کرسلاف Moleschott's Kreis lauf ہے اسکا وہ حصہ جو مبحث علمی معقولات سے متعلق ہے حسب ذیل ہے۔ کل وجود موجود ہے باعتبار اوصاف کے لیکن کوئی وصف ایسا نہیں ہے جو محض نسبت نہیں ہے (یعنے ہر وصف ایک نسبت ہے درمیان موصوف اور کسی شے کے) لہذا کوئی فرق نہیں ہے شے بذات خود اور شے برائے ما میں۔ اگر ہمکو تمام وہ اوصاف مادے کے دریافت ہو جائیں جو موثر ہیں ہمارے ترقی کردہ آلات حس پر تو ہم نے چیزوں کی اصل ماہیت کو کماحقہ معلوم کر لیا اور ہمارا علم باعتبار انسانیت مطلق ہے۔ مادیت کے مذہب میں مولشاٹ کے قول سے قوت اور مادہ ذہن اور بدن خدا اور کائنات ایک

ف موصوف سے وصف کو ذہناً جدا کرنے کا نام انتزاع یا تجرید ہے شلاً سیاہ شے سے سیاہی یا انسان سے انسانیت یا نطق یا حیوانیت اگرچہ یہ چیزیں خارج میں علحدہ علحدہ نہیں پائی جاتیں مگر ذہن انکو ایک دوسرے سے جدا کر سکتا ہے ۱۲ - ف

س یعنے سطح دماغ کی وسعت بقدر استعداد ذہن کے ہے اور تعداد اعوجاجات کی تعلق رکھتی ہے تعداد معلومات کی جو انسان کو حاصل ہوں ۱۲ ف

ہیں (نعوذ باللہ)۔ خیال ایک حرکت ہے ایک تکوین مکرر ہے جوہر دماغ کی۔ یہ ایک طریق عمل ہے جسمیں امتداد ہے کیونکہ علم نفس کے بعض تجربات یعنے جوابی افعال کے تجربات سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسکے وقوع کے لیئے وقت درکار ہوتا ہے تاکہ تمام ہو (!)۔ فرد انسان ایک مجموعہ ہے والدین دودھ پلائی کھلائی مقام وقت ہوا اور موسم آواز روشنی غذا اور لباس کا۔ ہم ہر ہوا کے جھوکے کا شکار ہیں جس کا ہم پر اثر ہے۔

۴۔ مختلف بیانات بکنر Büchner's کی تصنیفات نہایت ابتر حالت میں جنکا مرتب ہونا غیر ممکن ہے۔ اولاً تو وہ بیان کرتا ہے کہ قوت اور مادہ مثل ذہن اور بدن صرف اصطلاحیں یا الفاظ ہیں جو ایک ہی حقیقت کے ظہور کے دو پہلو یا طور دکھاتے ہیں جسکی کنہ حقیقت سے ہم واقف نہیں ہیں لیکن اس کلیۃً توحدی بیان کا مستند ی سے نقض[ف] کیا ہے کہ مادہ بہ نسبت ذہن کے بہت قدیم ہے۔ اور وہ ذہن کا مقدمہ ہے مادے کے نظام کا پس عجیب تر ہے جو اسکے بعد تحریر ہے کہ مادہ بغیر ذہن کے نہیں ہو سکتا۔ اور یہ مادہ مقام ہے ذہنی اور جسمانی دونوں قوتوں کا۔ پھر بھی ذہن کی یہ تعریف کیگئی ہے کہ وہ مجموعی اظہار ہے کل ذہن کی فعلیت ذہن کا ہے نفس مجموعی اظہار ہے آلات نفس فعلیت کا۔ کس طرح ذرات اور خلایائے عصبی اور مادہ کام کرنے لگے تاکہ احساس اور شعور پیدا ہوں۔ اس سے انکو کچھ کام ہی نہیں بس یہ کہد یا کہ وہ ایسا کرتے ہیں۔ اس بے نظیر ابتری پر خیالات کی قانع نہو کے مصنف نے براہ مہربانی یہ بھی اپنے ذمہ ہمت پر لیا ہے کہ ذہنی کاموں کی تقسیم بھی کردی ہے جن کو بعض غدات دماغ ganglia سے منسوب کیا ہے اور ترتیب دیدیا ہے گویا پیکٹ بنا کے رکھدیئے ہیں استدلال خیال حافظ اعداد کا حس اور خوبصورتی کا حس اور متعدد اشیا کو اپنے اپنے خلیہ (کیسہ) سے منسوب کردیا ہے۔ وہ (حامی مادیت) اجازت نہیں دیتا کہ خیالات ایک لاکھ سے تجاوز نہیں کرتے اور یہ خوشکن نتیجہ نکالتا ہے کہ کروڑہا غدات

[ف] نقض مناظرے کی اصطلاح ہے جب ایک شخص دوسرے شخص کے قول کے نقیض کو ثابت کرے دیکھو منطق بحث تناقض ۱۲

اور خلا یا بے مصرف پڑے رہتے ہیں جس میں بے شمار ذہنی تعمیر اور قوا کی گنجائش ہے۔

اس مختصر تاریخی بیان کے خاتمہ پر ہم ایک عجیب و غریب صورت مادیت۔ مادیت بذریعہ قیاسات منطقی کا ذکر کرتے ہیں۔ یو برڈگ (۱۸۱۱) اس گروہ کا سرحلقہ تھا عالم شہود کے اشیاء بقول یوبردگ ہمارے خیالات ہیں۔ چونکہ اشیاء ممتد ہیں ضرور ہے کہ خیالات بھی امتداد رکھتے ہوں اور چونکہ خیالات کا جولانگاہ ذہن ہے لہذا ذہن بھی ممتد ہے۔ اور چونکہ جو چیز ممتد ہے وہ مادہ ہے فلہذا ذہن بھی مادی ہے اسمیں شک نہیں ٹھیک اسکا نقیض انھیں مقدمات سے منتج ہو سکتا ہے۔

چونکہ ہماری تاریخی تلخیص میں مادی مابعد الطبیعت کی تمام حجتیں بیان ہو گئی ہیں جو اسکی حمایت میں پیش ہو سکتی ہیں اور ما تحت انواع (اصناف) توحیدی نمونے کے ایسے خالص اور واضح جیسے کہ ہم نے بیان کئے ہیں کہیں نہیں مل سکتے اب ہم بلا تاخیر ایک جامع انتقاد مادیت کا علی العموم بیان کرنیکی کوشش کرتے ہیں اگر کسی مابعد الطبیعت کو تحکمی کہہ سکتے ہیں تو یہ مادیت ہے۔ جو حجج و براہین اہل مادہ نے اپنے مذہب کے لئے پیش کئے ہیں وہ نہایت ہی کمزور ہیں۔ قدیم فلسفہ واقعات کا مقابلہ کسی حد تک کرسکتا تھا اس لئے کہ وہ مواد میں اثنینیت کے قائل تھے (یعنے دو مادے ہیں) اور وصفی اور تعلیلی واحدیت ذہن کی کیفی خصوصیت میں ذہن کے منافقہ نہیں کرسکتی۔ لیکن تعدیلی ماویت (جسمیں معدلت قائم کیگئی ہے درمیان جسم اور ذہن کے) میں اگر یہ کسی اور قسم کی واحدیت سے بدل نہ جائے (ت۱۹) تو لغویت محض ہے۔ تصور کی ہویت (عینیت) کا دعوٰے صرف اسی صورتیں ممکن ہے جبکہ اشیاء یا تصورات اشیاء زیر بحث خصوصیات ہو بہو سمجھے جائیں لیکن یہ قدیم اور بہت ہی صحیح مشاہدہ ہے کہ اوصاف نفسی اصلاً فرق رکھتے ہیں اوصاف جسمانی بلکہ شاید کلیۃً مختلف ہیں تو یہ قول کہاں جاتا ہے کہ ذہنیت ایک مادی طریق عمل ہے۔ زمانۂ حال کے قریب تک

لہ اس قسم کے استدلال کو یعنے خصم کے مقدمات سے خصم کے مدعا کے نقیض کا نتیجہ نکالنا صناعت مناظرہ میں معارضہ کہا جاتا ہے ۱۲ ھ

لعہ یعنے ذہن کے بعض صفات مخصوص ہیں ذہن کے ساتھ ۱۲

مادیت کی طرف یہ کوشش نہیں ہوئی کہ امور عامہ معقولات پر اپنے لئے ایک بنیاد قائم کرے اور یہ منجملہ نتائج کانٹ کے کرٹیک[1] آف نالج کے ہے کہ بالآخر انیسویں صدی میں یہ جرأت کیگئی۔ لیکن سب نے یکساں طور سے (جیساکہ دوگٹ اور مول شاٹ کی عبارتوں سے جو منقول ہوئی ہیں واضح ہوگا) حقیقی مشکل کو غفلت سے ایکطرف ڈال دیا ہے۔ صرف ایک ہی واقعہ ہے جسپر صاحب مادیت اپنے مذہب کی حمایت کے لئے اعتماد کرسکتا ہے اور وہ یہ واقعہ ہے کہ بداہتہً ظاہر ہے کہ نفسی طرق عمل جسمانی پر موقوف ہیں۔ مگر دوسرے فرقوں کے فلاسفہ نے اس اتصال (جسمانی ونفسانی) میں کوئی شبہ نہیں کیا ہے سب اسی کے قائل ہیں کہ ان دونوں قسموں کے آثار میں ارتباط ہے۔ اس لئے اس واقعہ کو انتہا درجہ کا مبہم سمجھ لینا چاہیئے نہ کہ اسکو مادیت کی صحت کا قطعی معیار بنائیں۔ بلا شک وجوہ مذکورۂ ذیل ہمکو اس نتیجہ پر مجبور کرتے ہیں کہ مادیت کا مفروضہ نہ بہت قابل ستائش نہ کوئی سادہ توضیح ہے واقعہ زیر بحث کی۔

۶-(۱) مذہب مادیت جدید طبیعات کے ایک اساسی قانون سے تناقص رکھتا ہے جسکو قانون استمرار قوت کہتے ہیں وہ قانون یہ ہے کہ عالم میں مجموعی مقدار توانائی (انرجی) کی ہمیشہ برقرار رہتی ہے اسمیں کمی بیشی ہرگز نہیں ہوتی اور جو تغیرات ہمارے ماحول میں واقع ہوا کرتے ہیں وہ صرف انرجی کی تقسیم کے تغیرات ہیں اور انمیں ہمیشہ کون و فساد ہوا کرتا ہے۔ اس قانون کا بداہتہً یہ منشاء ہے کہ سلسلہ طبیعی طرق کا محدود[2] ہے (جیسے ایک بڑی زنجیر جسکے سرے جڑے ہوئے ہوں) اس میں کلیتہً جدید آثار کی گنجائش نہیں ہے (یعنے جو سلسلۂ حوادث ازل سے چلا آیا ہے ویسا ہی ابداً ہوتا رہے گا) خواہ وہ آثار نفسی ہوں خواہ جسمانی۔ دماغی افعال

---

[1] نام ہے کانٹ کی کتاب کا۔

[2] مثلاً سمندر میں آفتاب کی تابش سے بخارات اڑے اونکو موسمی ہوائیں اڑا کے رور دور لے گئیں ابر امنڈ گھمنڈ کے گھر آئے بجلیاں چمکیں بادل گرجے بارش ہوئی ندی نالے بھر گئے دریاؤں میں سیلاب آیا یہ پانی پھر سمندر پہونچا پھر وہی سلسلہ چلا یہی ہوتا آیا ہے اور ایسا ہی ہوتا رہیگا ۱۲ مد

مثلاً باوجودیکہ وہ بہت پیچ در پیچ ہیں ضرور ہے کہ دائرۂ علل و معلولات میں محصور ہو اور جسقدر تبدیلیاں جوہر دماغ میں ہوتی ہیں خارجی محرکات سے وہ شاخ در شاخ اوسکے پھیلتی ہیں خالص کیمیائی یا طبیعی طریقے سے۔ یہ نظریہ جسکی صحت کلیتہً ثابت ہے وہ اشیاء کے ذہنی پہلو کو پا در ہوا چھوڑے دیتا ہے کیونکہ یہ کہنا دشوار ہے کہ ثانوی اثر ذہنی افعال کا کسطرح پیدا ہو سکتا ہے بغیر اسکے کہ جسمانی سمت پر اقل مقدار انرجی کی بھی ضائع نہو۔ منطق کا اقتضا تو یہ ہے کہ ذہنی افعال کو بھی ایک صنف انرجی کی قرار دیں مثل کیمیائیہ کہربائیہ حرارت اور میکانیت کی انرجی کے اور یہ بھی ماننا پڑے گا کہ وہی یکساں اور دائمی تعلق انقلاب اور تغیرات (کون و فساد) کا ذہنی افعال میں ہوتا رہتا ہے جیسے مختلف طبیعی یا جسمانی انرجیات میں ہوا کرتا ہے۔ لیکن اس واقعہ کے ماوراکہ یہ رائے (جو ہم نے بیان کی) کہیں نہیں بیان ہوئی۔ اس کا تو ذکر ہی کیا کہ اسکی کوئی تفصیل کیجاتی لیکن مادیت کی تصانیف میں اسکا ذکر نہیں ہے۔ اس پر چند در چند اعتراض عام وجوہ سے ہیں اور سب کا نتیجہ یہی ہے کہ تصور انرجی کا جسکی تعریف طبیعات میں کیگئی ہے۔ اسکا اطلاق ذہنی افعال پر ہرگز نہیں ہو سکتا۔

(۲) مادہ کا تصور جو مادیت کے معقولات میں ہر جگہ کارگزار ہے اوسکا یہ حال ہے کہ نہ تو وہ ایسا مقبول عام ہوا ہے اور نہ ثابت ہی ہے کہ وہ ایک اساس شعوری تجربے کا شمار ہو اور اب اوسپر بحث و مباحثہ نہ ہو۔ میکانی اور حرکی نظریں

ؔ مقصود مصنف کا یہ ہے کہ اہل مادہ ذہنی افعال کو ثانوی اثر دماغی افعال کا مانتے ہیں تو اسکے لئے انرجی کہاں سے آتی ہے کیونکہ دماغی افعال مثلاً حرکت کے لئے جو مقدار انرجی کی مطلوب ہے وہ صرف ہو چکتی ہے کیونکہ وہ اوسکے لئے کفایت کرتی ہے لہذا ایک جدید صنف انرجی کی مثل کہربائیہ وغیرہ کے ماننا پڑے گی جسکا کام خیال حفظ اور دیگر ذہنی افعال ہوگا ۱۲ ؔ

ؔ مادہ کا تصور ایسا واضح اور جلی نہیں کہ بلا چون و چرا تسلیم کر لیا جائے اور معقولات کی بناء اوس پر رکھی جائے جب اوس کے ثبوت میں کلام ہے تو وہ مسائل زیر بحث کا موقوف علیہ کیوں کر ہو سکتا ہے۔ مترجم

فطرت کی ایسی منافات ہے (دیکھو ف ۵) جسکا تصفیہ ابھی نہیں ہوا ہے۔ اور دوسرا یعنے حر کی نظریہ تو مادہ ہی اڑا دیتا ہے۔ اس میں بھی شبہ نہیں ہو سکتا کہ حرکی مفروض سے بھی کائنات کے وجود کی توجیہ ممکن ہے ایسی توجیہ جس میں واضح معقولیت ہو اگر کہیں ایسا ہوا تو پھر مادیت کو قدم کے ٹکانیکے لئے بھی کوئی جگہ نہ ملے گی۔

۷۔ (۳) مادیت سے سادہ سے سادہ نفسی عمل کی بھی توضیح ممکن نہیں ہے کیونکہ لازم ہوگا کہ عمل مذکور نکل سکے کسی مقرری نوع سے مادی افعال کے خواہ وہ مادی فعل مفروضہ ہو خواہ مقبولہ۔ لیکن اسکا ادراک محال ہے کہ کوئی احساس ضروری اور صریح نتیجہ کسی حرکت کا ہو اور اہل مادہ خود بھی یہ دعوے نہیں کرتے کہ ایک شعاع معقویت کی بھی اس واقعہ پر ڈال سکتے ہیں یہ صحیح نہیں ہے جیسا کہ اون کا بیان ہے جب استدلال سے اون کا مقابلہ ہوتا ہے کہ خالص طبیعی جوڑ (یا کڑی زنجیر کی) بھی ایسی ہی ناقابل ادراک ہے۔ طبیعی چیز (کرہ) میں ضرورت کسی مقرری حادثہ کی کسی نہ کسی تصوری یا ادراکی (تعبیر) بناوٹ سے برہاناً ثابت ہو سکتی ہے۔ ڈو بوائس ریمنڈ کے Du Bois-Reymend تصنیع بیان ان قدیم دنیا کی سچائیونکو Ueber die Grendze des Naturer مطبوعہ ۱۸۷۲ و مابعد) میں انکے قابل پذیرائی کرنیمیں مدد کی ہے۔ اہل صناعت کے حلقہ میں جس کی طرف فلسفہ خاص رجوع نہیں کرتا۔

(۴) موقوفیت کے تعلق کا تصور زیادہ تر عام ہے بہ نسبت سببی اتصال کے اول سے یہ مراد ہے کہ دو حادثے آ و ب ایسا تعلق رکھتے ہیں کہ جب کوئی تغیر ا میں یا ا کا ہوگا تو اوسکے بعد ب میں یا ب کا تغیر بھی ضرور ہوگا نظیر کے موافق۔ نظیر سے مراد ہے ایسا تغیر جو از روئے کیف یا مقدار مساوی ہو مفروضہ تغیر کے۔ اسطرح کہ مساوی یا مشابہ طرق عمل ا میں یا ا کے ب میں یا ب کے مساوی یا مشابہ تغیر کا باعث ہوگا۔ یا بڑا یا چھوٹا یا زیادہ قوی یا ضعیف تر وغیرہ تغیرات ایک طرف کے جب واقع ہوں گے تو ان کے بعد تو اسی سمت کے دوسری طرف بھی واقع ہونگے۔ یہ سب شرائط بلا شک پورے ہونیمیں تعلق سے علت اور معلول کے

لیکن اسمیں شامل ہے اور بھی ایک معین زمانی اتصال جسکو کوئی تعلق نہیں ہے ایسی
موقوفیت سے لہذا منع کرتا ہے عکس تعلق کو جو کہ بالکل ممکن ہے اگر ضابطہ سے تخصیص
کو دور کردیں۔ لہذا ادعا موقوفیت کے تعلق کا درمیان نفسی اور جسمانی طرق عمل
کے چاہئے کہ ممیز ہو ادعا سے سببی تعلق کے اب اگر منصفانہ مشاہدہ کیا جائے تو
معلوم ہو جائیگا کہ ذہن موقوف ہے بدن پر اور بدن موقوف ہے ذہن پر غیر متعصب
محقق لہذا قناعت کریگا عام تصور پر فعلی تعلق کے۔ اور خاص قانون علت و معلول
کو اس خاص میدان میں جاری نہ کریگا۔ مادیت بخلاف اسکے خاص تعلق سے
چلتی ہے اونکو علیت اور موقوفیت کے امتیاز کا خیال نہیں ہوتا اور اپنی رائے
کی ایک طرفہ ہونے پر نظر نہیں کرتے۔

۸۔ (۵) معقولات کے اعتبار سے مادیت نے مسئلہ کے سمجھنے میں غلطی
کی۔ یہ لوگ انسانی تجربے کی خصوصیت سے بے بہرہ رہے۔ "موضوعی" اور "معروضی"
ذہن اور "مادہ" انکے مفہوم بدیہی نہیں ہیں مثل اولیات کے جیسے مستقل مقادیر یا
صفات۔ جس مفہوم سے فلسفہ کی ابتدا ہوتی ہے وہ ایک کل یا مجموعہ ہے
جسکی تفریق نہیں ہوئی۔ یہ بنیاد تجربے کی ہے۔ اس بنا سے ابتدا کرکے پیچ در پیچ

ے قدیم اصطلاح لزوم ہے اسکے طرفین لازم و ملزوم کہے جاتے ہیں۔ لزوم کبھی ایکطرف سے
ہوتا ہے کبھی طرفین سے۔ اول کا عکس ممکن نہیں ہے۔ دوسرے نوع لزوم کا عکس ممکن ہے
جیسا کہ مصنف نے بیان کیا ہے ۱۲ ص

ص مفہوم یہ ہے کہ علت اور معلول کی صورت میں یہ نہیں ہوسکتا کہ علت کو معلول
کردیں اور معلول کو علت لیکن موقوفیت محض اس سے عام تر ہے موقوفیت
میں عکس ممکن مثلاً زید کی زندگی عمرو پر موقوف ہو از روئے ما یحتاج مہیا کرنے کے
اور عمرو کی زندگی موقوف ہو از روئے خدمت کے اس کا عکس ممکن ہے یعنے عمر رزق
مہیا کرے اور زید خدمت کرے ۱۲ ص

ے معلوم محض میں موضوع اور معروض بلا امتیاز موجود ہے عقلی تحلیل سے ان مفاہیم کا ادراک
ہوتا ہے ابتدائے حال میں معلوم ایک مجمل تصور ہے ۱۲ ص۔

طرقِ عمل سے ہم ترقی کرتے ہیں اور اس مجمل مفہوم سے موضوع اور معروض کے
تصوروں میں امتیاز کرنے لگتے ہیں (دیکھو ص ۱۲۶)۔ لیکن مادیت وجود کی اصلی اور حقیقی
بنیاد اور حقائق اشیاء کی تلاش میں صرف پہلی انتزاعی تصور سے مطمئن نہیں ہوتا بلکہ
ایک اور مفہوم کو اختیار کرتا ہے جو ہمارے نزدیک دوسرے درجے کے انتزاعیات
سے ہے یعنے تصور مادہ کا معروضی اور مادی مترادف لفظیں نہیں ہیں نہ ایکدوسرے
سے بدل سکتا ہے۔ معروضی عنصر تجربے کے (معطیہ) اساس میں وہ عنصر ہے جو تجزیہ
کرنیوالے شخص پر موقوف نہیں ہے مثل مکانی اور زمانی صفات یا تعلقات کے
مادہ کے تصور کا مقدمہ ہے ایک مشترک نیچے کا طبقہ جسپر ان افعال کی بنیاد رکھی
جائے۔ (خواہ ذہنی افعال ہوں خواہ خارجی)۔ لہذا بجائے اسکے کہ ابتدائی تجربے
کے تمام مظروفات پر نظر ڈالی جائے۔ مادیت نے ایک مفہوم (یا اختراع ذہن)
کو فرض کرلیا جو عمل تجرید کا ثانوی ادراکی نتیجہ ہے۔ اور اوسکو مابعد الطبیعی اصل کے
مرتبے پر چڑھا دیا۔

(۶) صاحب مادیت کے نزدیک مادہ ہرگز تصور نہیں ہے بلکہ ایک بدیہی
حقیقت ہے۔ وہ ذرات کے بارے میں اسطرح کلام کرتا ہے گویا کہ ہم اونکو محسوس
کرسکتے ہیں اور مادے کو ایک قرارگاہ (محل) قوتوں کا سمجھتا ہے قوتیں جو ہم پر تاثیر
کیا کرتی ہیں۔ وغیرہ۔ صاحب ہوش معقولیوں کے الفاظ یہ ہیں ایسے اشخاص جو علم طبیعیات
میں بلند مرتبہ رکھتے ہیں کہ تشبیہی (تصویری) استعمال مادے کے تصور اور اوس کے اجزا
(ذرات) کا ممکن ہے کہ بہت مفید ہو۔ بشرطیکہ یہ تصویری توضیحی اصل کے مقام کو
غصب نہ کرے۔ ذرات محض لفظی ضائع ہو جائیں گے اور وہ صرف اسی حد تک مفید
ہوں گے کہ وہ مجموعی تصور میں باہمی اتصال (تفاعل عناصر) کے سمجھنے میں مدد دیں

؎ پہلا انتزاع موجود ہے اب مادیت نے اس سے موجود کی اصل کو تلاش کرنا چاہا اور اس جستجو
میں اوسکو مادہ کا تصور ملا جسکو اوس نے موجود سے منتزع کیا ہے ۱۲ صہ

؎ معروض کی جگہ اگلے فلسفہ میں خارج اور موضوع کی جگہ ذہن کہتے تھے دو وجود مانے گئے تھے
خارجی اور ذہنی ۱۲ صہ

جن سے ہم طبیعی آثار کو سمجھ سکیں۔ لیکن صحیح تصور مادے۔ اور اوسکے اجزا کا تصور کا کام نہیں دے سکتا اسلئے کہ ابتدائے ماخذ ادراک کے دو مرتبہ کی تجرید (انتزاع) کے بعد ہے۔ اسکے بعد یہ ہوتا ہے بقول ماخ (Mach) کے کہ ذرات کو بے سوچے سمجھے ایسے صفات بخشے گئے ہیں جو ماقبل کے مشاہدات کے منافی ہیں۔ یعنے مادیت بالکل آمادہ ہے کہ مجازی تصور کو جسمانی اجزا کے ساتھ خلط و خبط کردے یعنے انتزاعی تصور سے ذرات (اجزائے لایتجزیٰ) کے۔

۹۔ (۷) خاص مقصد مادے کے تصور کے اختراع سے یہ تھا کہ ایک معروضی عنصر ایسا فرض کیا جائے جسپر تجربات کی بنا کی جائے۔ (عالم خارجی کی حقیقت کو مادے سے تعبیر کیا ہے مادہ محض ایک فرضی تصور ہے۔) موضوعی ذہنی سمت پر ادنیٰ توجہ کرنا بھی مقصود نہ تھا۔ یہ عقلی سبب ہے کہ طبعی سلسلہ علت و معلول کا جو کہ محدود ہے اوسکو مرکز اور بقائے توانائی سے ربط دیں لیکن موضوعی عنصر تجربے کی بنا میں عموماً انسانی تجربے کی ایک اخیری خصوصیت ہے۔ مگر رنگ اور تمام صفات جسمانی۔ اعمال تعقل افعال ارادی جذبات اور وجدانات یہ کل امور خود تجربے میں ہیں۔ مادہ ایک انتزاعی امر ہے دوسرے درجہ پر پس یہ کیونکر ممکن ہے کہ وہ تعلق جسکو مادیت چاہتی ہے خواہ وضعی صورت میں خواہ سببی صورت میں درمیان اصلی مظروفات تجربے (محسوسات وغیرہ) کے اور اس انتزاعی تصور یعنے (مادے) میں حاصل ہو؟ یہ تو وہی بات ہے جیسے کوئی شخص وضعی یا تعلیلی ربط درمیان ایک نیک کام کے

لہ یعنے اجزائے جسمانی حقیقت رکھتے ہیں مگر ذرات جو فرض کئے گئے ہیں وہ محض فرضی اور ذہنی ہیں حقیقی اجزا کو ان فرضی اجزا کے ساتھ مادیت نے خلط کر دیا ہے۔

لہ محسوسات اور خیالات بلکہ معقولات خود تجربے سے معلوم ہوتے ہیں ان سب کا ایک ماخذ ہونا چاہیے وہ پہلی تجرید ہوئی اس ماخذ کی ماہیت مادہ ہے ۱۲۔

لہ نیک کام ایک واقعہ ہے اور اخلاق کا تصور ایک انتزاعی تصور ہے اس امر واقعی اور اسس موہوم تصور میں کیا ربط ہو سکتا نہ وضعی ربط ہے نہ تعلیلی نہ نیک کام جو ایک واقعہ ہے اوسکا کوئی وصف حقیقی بننے سے اخلاق ہو سکتا ہے نہ اخلاق اوسکی علت ہو سکتی ہے نہ بالعکس کیونکہ

اور مفہوم اخلاق کے قائم کرنا چاہئے۔ ربط تو اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ آثار جنہیں ربط دینا ہو ایک ہی مرتبے کے ہوں یا کم از کم یہ کہ انتزاع کی ایک ہمواری پر ہوں اس بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مادیت محض فرضی ہی نہیں ہے بلکہ مجموع عالم کی مابعد الطبیعی توضیح کے لئے اسکی مظنونیت[2] بہت ہی قلیل ہے۔ اب فلاسفہ کے حلقوں میں مادیت کا کوئی مرتبہ باقی نہیں رہا ہے۔ البتہ ابھی اسکا چرچا ماہرین عضویات اور اطبائے امراض ذہنی میں رہگیا ہے۔ اور تعلیم یافتہ اشخاص کے عام محاورات میں اسکا تذکرہ اسطرح ہوتا رہتا ہے گویا کہ یہ بالکل فیصل شدہ نظریۂ علمی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم نے ایک طولانی انتقاد اس نظریہ کا لکھدیا تاکہ اسکا مابعد الطبیعی ادعا بالکل باطل ہوجائے۔

نتیجہ میں ہم ایف اے لینگ کی قابل قدر تصنیف کا ذکر کرتے ہیں جسکی طبع ثالث دوجلدوں میں ۷۷-۱۸۷۶ میں اور پانچویں طبع (عام ناظرین کے لئے بغیر حاشیہ) ۱۸۹۶ میں اور انگریزی ۱۸۹۲ میں مطبوع ہوا۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ حقیقت اور فرض میں کیا تعلق ہوسکتا ہے اسیطرح رنگ و بو نغمہ جذب یا وجدان کو جو واقعی امور ہیں اونکو مادے سے کیا ربط ہوسکتا ہے مادہ ایک تصور محض ہے اور یہ امور حقیقت واقعی رکھتے ہیں ۱۲ ص

[2] مظنونیت کی مقدار کو اسطرح سمجھو کہ مثلاً کسی چیز کے دو خریدار ہوں اس صورت میں مقدار ظن کی ہر ایک کے لئے نصف ہے اور اگر دس ہوں تو $\frac{1}{10}$ ہے یا اگر کسی چیز پر کروڑ آدمی چٹھی ڈالیں تو مظنونیت ہر خریدار کی $\frac{1}{کروڑ}$ رہجائیگی اسیطرح جبکہ بالفرض لاتناہی خریدار ہوں تو $\frac{1}{لاتناہی}$ = صفر کے ہوجائے گی یعنے مظنونیت بالکل باقی نہ رہیگی ۱۲

(۷) روحانیت

۱۔ روحانیت صحیح مابعد الطبیعی نقیض مادیت کی ہے۔ لیکن اسکی پیدائش اپنے رقیب کے بہت بعد کی ہے۔ فلسفیانہ مسلک اگلے زمانے کا جسکو روحانیت کہہ سکیں ممکن ہے کہ افلاطون کے مسئلہ مثل کو کہا جائے۔ اوسکو بھی روحانیت اس لفظ کے صحیح معنے کے اعتبار سے نہیں کہہ سکتے کیونکہ مثال ایک حقیقت ہے عالم تصور میں اور یہ کسی ایسی چیز پر دلالت نہیں کرتی جو ابتداو حال میں ذاہنی ہو وہ تو ایک مضمون اندرونی تجربے کا ہے۔ لہذا ہم لائبنز کو پہلا نمایندہ (حامی) روحانیت کا سمجھتے ہیں لائبنز کے عسم العلم میں مابعد الطبیعت کو مثل ریاضیات کے استخراجی قیاسی طریقہ اختیار کرنا چاہئے۔ ایسے سادہ مفاہیم سے ابتدا کرنا چاہئے جو بالکل صاف اور یقینی ہوں جنکے ارتسامات (محسوسات) ان ضرورتوں کو پورا نہیں کرتے کیونکہ محسوسات اون صفات کے بارے میں کوئی اطلاع نہیں دیتے جو صفات اونمیں موجود ہیں۔ ہمکو چاہئے کہ ہر فلسفیانہ تحقیق کو حدود یا تعریفات سے شروع کریں اور یہ حدود یا تعریفات قانون عینیت اور تناقص کے مطابق بنانا چاہئے۔ خود لائبنز کا مابعد الطبیعی نظام امر زیر بحث کی ایک مثال ہے۔ جملہ اہم حیثیات سے نظام جوہر کی تعریف سے پیدا کیا گیا ہے اور تکمیل کے مرتبے پر پہونچایا گیا ہے۔

دی کارٹس نے جوہر کی یہ تعریف کی تھی کہ وہ ایک ایسی ہستی ہے جو اپنی ہستی کے لئے کسی اور ہستی کی محتاج نہیں ہے۔ اور اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ صرف خدا ہی کی ذات کو جوہر کہہ سکتے ہیں۔ تاہم اوسکو معلوم ہوا کہ مادہ اور ذہن بھی موجود اور معلوم ہیں ان پر بھی جوہر کا اطلاق صحیح ہے کیونکہ اونکے وجود کے لئے بھی سوائے خدائے تعالےٰ کے اور کسی چیز کی ضرورت نہیں ہے۔ اسپنوزہ نے الفاظ کے ان ناقص استعمال پر اعتراض کیا اور جوہر کے مادی اور تصوری استغنا کو بیان کرکے اس اصطلاح کو صرف ذات خدا کے لئے محفوظ کردیا یعنے جوہر کا اطلاق سوائے خدائےتعالےٰ

کے اور کسی چیز پر جائز نہیں ہے۔ اوس نے جوہر کی یہ تعریف کی جو بذات خود موجود ہو اور اپنے ہی مفہوم سے مفہوم ہوسکتا ہے یعنے وہ جسکا تصور کسی اور چیز کے تقدم کو تجویز نہیں کرتا کہ وہ اسکا ماخذ یا مبدء ہوسکے۔

۲۔ لائبنز کی تعریف عملاً وہی ہے جو دی کارٹس کی تعریف ہے تعریف یہ ہے جوہر وہ ہے جو بذات خود موجود ہے لیکن اوسکے پیشروں نے جوہر کی وحدت کو مانا تھا لائبنز نے اوسکی تعریف کے ساتھ ایک لاتناہی مفروضہ یعنے جواہر کی کثرت کو شامل کردیا۔ بذات خود وہی موجود ہوسکتا ہے جسیں قوت جو خود کام کرنیکی ہو (یعنے موجود بنفسہ چاہئے کہ فاعل بذات بھی ہو)۔ پس قوت اور خود فعلیت اصلی شان جوہر کی ہے۔ اور جوہر بذاتہ چاہیے کہ غیر مادی اور غیر ممتد ہو۔ گی آردینو براز Ginordans Bruno (۱۶۰۰) کی پیروی کرکے لائبنز ان جوہروں کو مستقل بذات اکائیاں مجمع وجود کی قرار دیتا ہے یعنے افراد۔ یہ حقیقی ذرات یا اجزاء لاینجزی ہیں یہ حقیقی ذرات ہیں بمقابلہ ظاہری ذرات کے جنکا ذکر طبعیات میں ہے یہ بسیط عنصر ہیں ہر مرکب چیز میں اور یہ نہ قابل تجزیہ ہیں نہ قابل فنا۔ یہ مابعد الطبیعی نقطے ہیں بہ مقابلہ مادی یا تعلیمی (ریاضی) نقطوں کے اور چونکہ اونکی اصل میں داخل ہے خود فعلیت تو وہ کوئی اثر بھی نہیں قبول کرسکتے۔ کوئی چیز اونمیں داخل نہیں ہوسکتی۔ اور ظاہری تفاعل جو اس مرئی دنیا میں معلوم ہوتا ہے وہ موقوف ہے حکیمانہ تقدیر (ازلی) پر وہ ایک تالیف ہے جو پہلے ہی سے قائم ہے۔ اوسکے واسطے سے حالتیں تمام جوہروں کی ایک دوسرے سے مطابقت رکھتی ہیں بغیر اسکے کہ ایک کا دوسرے پر اثر ہو۔ یہ تحدید ہمکو مدد دیتی ہے زیادہ صحیح تعریف کرنے میں فعلیت کی یہ فعلیت خود جوہروں کی ذات میں موجود ماننا ہوگی یہ موجودگی ایک تصور یا استحضار ہوگا۔ قدیم فلسفہ میں یہ تجویز ہوئی تھی کہ ادراک حسی ایک نقل یا تصویر ہے خارج کی اور یہ مفہوم ہر عہد میں مقبول رہا۔ لائبنز اوسکو اس موقع پر کام میں لاتا ہے اور اس سے اپنی مابعد الطبیعت کی تفصیل کو پورا کرتا ہے۔ ریاضی کے تصور سے استحضار کے۔ یہ تجویز اوسکی اس رائے کی طرف لیگئی۔ کہ ہر فرد ایک تمثل ہے یا استحضار کرتا ہے کل عالم کا اور اس معنے سے ایک عالم صغیر یا ایک آئینہ ہے کل کا ہر ایک گویا ایک مرکز ہے عالم کا۔ پھر چونکہ تمثال (تصور) ایک ذہنی فعل ہے۔ اصل (کُنہ ذات) اس فرد کی ایک نفسی

صفت ہے۔ جو چیزیں ممتد یا جسمانی ہیں وہ ظہور صرف کی ہمواری پر آگئی ہیں جن کی تہ میں جو حقیقت ہے وہ غیر ممتد جواہر کی کثرت میں پائی جاتی ہے۔ لیکن ہر ذرہ عالم کا آئینہ نہیں ہے جسمیں عالم کا جلوہ صاف نظر آئے اس تمثیل کی صفائی کیلئے بے شمار درجے ہیں اور جتنے درجے ہیں اتنے ہی افراد موجود ہیں۔

۳۔ اب روحانیت کے مفروضہ کا تنزل ہوگیا یہانتک کہ ہربرٹ نے اوسکو پھر اوسی صورتمیں زندہ کیا۔ اوس نے وجود کے عام تصور سے اپنے فلسفہ کا آغاز کیا ہستی اوسکے نزدیک محل[1] یا وضع (مقام) میں شامل ہے اور اس سے اضافت اور سلب دونوں خارج ہیں۔ یہ تو صاف ظاہر ہے کہ وجودی صفات کی کثرت وجود کے تصور میں ایک اضافت یا نسبت کا عنصر پیدا کرگی اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ وجود بالذات بالکل بسیط ہی متصور ہوسکتا ہے۔ (اوسکی ذات میں کوئی نسبت داخل نہیں ہے)۔ یہ رائے تجربی رائے کے منافی ہے یعنے تجربے سے جو چیز معلوم ہوگی وہ متعدد صفات رکھتی ہوگی حالانکہ وجود بالذات بسیط ہے اوسمیں کوئی کثرت نہیں ہے۔ ان دونوں میں موافقت پیدا کرنا بغیر اسکے کہ تجربے کے واقعات کو کوئی ضرر پہونچے صرف اوسی صورتمیں ممکن ہے جبکہ وجود میں کثرت تجویز کی جائے اور اس کثیر کا ہر فرد بجائے خود اکہرا یعنے خالص ایک ہو۔ یہ افراد ہربرٹ کی رائے میں حقیقتیں (حقیقی موجودات) ہیں۔ یہ وجودات غیر جسمانی ہیں مثل لائبنزکے افراد کے مگر وہ ازروئے صفت ایسے بسیط ہیں کہ اونکی تعریف ممکن نہیں ہے۔ نسبتیں جو یہ حقیقی افراد[2] باہم دیگر رکھتے ہیں وہ مزاحمت ہے جو انکو برداشت کرنا ہوتی ہے اور حفظ ذات جو انکی ذات سے پیدا ہوتا ہے حفظ ذات کا ہر فعل مزاحمت کو رد کردیتا ہے۔ اسطرح پھر انکا وقوع نہیں ہوتا ہربرٹ کے نفسیات میں مثال یا تصوّ

---

[1] پس اوسکے نزدیک موجود محل ہے وجود کا۔ وجود کا تصور سادہ یا بسیط ہے اوسمیں کوئی اور صفت شامل نہیں ہے حتیٰ کہ نسبت اور نفی ۱۲

[2] بالفاظ دیگر انمیں سے ہر فرد دو صفتیں رکھتی ہے ایک انفعالی دوسرے فعلی۔ انفعالی مزاحمت جو دوسری فرد کی جانب سے ہو اوسکو برداشت کرنا اور فعلی صفت حفظ ذات ہے یعنے اس مزاحمت سے اپنی ذات کو محفوظ رکھنا ۱۲

کی یہ صورت ہے کہ وہی ایک خاص طریق عمل ہے جسمیں ہماری شعوری ذہنی زندگی نمایاں
ہوتی ہے۔ اس طریق سے کہ حفظ ذات ذہنی حقیقت کا تصورات کو سمجھیں۔ اس نقطہ پر
ہربرٹ کی روحانیت بظاہر چنداں شدید نہیں ہے بہ نسبت لائبنز کی روحانیت کے ہربرٹ
اسکی کوشش نہیں کرتا کہ وہ حقیقی موجودات جن سے جسم کا وجود قائم ہے اونکے حفظ ذات
کی ماہیت کی تعریف کی جائے۔ یا یہ کہ کسی حقیقی موجود کی بسیط صفت کی تعریف کیجائے
نظریۂ روحانیت کے متعلق لوٹز کا انداز اور بھی غیر محتاط ہے۔ اوس نے
وجود کی تعریف کی ہے باہمی نسبت رکھنا یا استعداد فعل اور انفعال کی۔ نسبت کا
تصور اوسی صورتیں ممکن ہے جبکہ ایک ایسی وحدت فرض کیجائے جسمیں جملہ کائنات
ایکساتھ داخل ہوں۔ لہذا لوٹز منفرد اشیا کو کہ گویا وہ بدلی ہوئی صورت اطلاق یا جوہر
کی ہے اور اوسکا بیان یہ ہے کہ اشیاء کو مستقل افراد اوسی صورتیں سمجھ سکتے ہیں جبکہ
اونمیں ذہنی صفت تجویز کیجائے ایسی ذہنی صفت جو ہمارے شعور کی نظیر ہو۔

۴۔ ایک معنے سے وندت کو روحانی کہہ سکتے ہیں اوس نے ابتدا کی ہے
ایک مشترک ماخذ سے اصلی حقیقت تصور کے معروض کی (جو کہ ہمارے تجربے کی
بنیاد ہے دیکھو ف ۲۶) پیدا کی ہے یہاں سے علمی اور نفسیاتی تحقیق مختلف راستوں
پر چلتی ہے یہ راستے ایک دوسرے سے رفتہ رفتہ دور ہوتے جاتے ہیں سب سے
آخری واحد جسکی حقیقت تک ہم مابعد الطبیعی غور و فکر سے پہونچتے ہیں طبیعات کے
نتائج سے وہ جوہر فرد ہے۔ جسکی صرف کمیت کے اعتبار سے یا صوری طریق سے تعریف
ہوگئی ہے۔ دوسری طرف ویسے ہی غور و فکر سے نفسی واقعات کے سلسلے میں ہمکو ایک
واحد ملتا ہے جسکو ہم وصفی طریق سے جانتے ہیں یہ واحد وہ ہے جسکو ارادہ کہتے ہیں
[سہ] وجودی مابعد الطبیعت کا مسئلہ یہ ہے کہ ان دونوں جداگانہ راستوں کو پھر ملا دے اور
اس طور سے ایک قابل تصور تعریف اصلی حقیقت کی حاصل کیجائے۔ ہم ارادی جزء کے

سہ کل تحقیقات کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایک جوہر فرد کو ہم نے دریافت کیا اور دوسرا ایک واحد
دریافت کیا جس کو واحد ارادی کہنا چاہئے ان دونوں کو ملا کے جو واحد پیدا ہوتا ہے اوس کی
شناخت دشوار ہے ۱۲

مفہوم کو پہونچتے ہیں جو کل موجودات میں فرد حقیقی ہے ۔ خالص صوری دریافت اس واحد کی جزئی حیثیت سے بالکل بے اصل ہے ۔

روحانیت کا طریقۂ فکر اکثر یہ فلاسفہ کے حلقوں کے باہر بھی پایا جاتا ہے مثلاً ون فاخ (Von Fach) ان صورتوں میں یہ عموماً ربط رکھتا ہے علم العلمی تصوریت کی بحث سے (دیکھو ف ۳۶) کیونکہ اگرہم نے یہ قصد کرلیا ہو کہ کل تجربات کا وصف بطور مثال کے سمجھیں تو ہم نہایت سہولت کے ساتھ اس ذہنی یا روحانی طریق عمل کو ایسے تصورات میں پائیں گے جو علم العلم میں مستعمل ہیں اور اسطرح مادی وجود کو بھی روحانی اوصاف دیکھیں گے ۔ برکلے (Berkley) اس رائے کے ماننے والوں میں سب سے مشہور ہے ۔ اسکے مسلک نامادیت یا روحیت میں اور کوئی شئے سوائے نفسی جوہر یعنے روح کے وجود نہیں مانی گئی ہے ۔ بعض اوقات اعتباری تصدیقات نظام معقولات میں بہت کام کرتی ہیں ذہنی اعمال کو بہت ہی معتبر سمجھ کے درحقیقت یہی اعمال معتبر ہیں اس مسلک میں مادی افعال بالکل ہی اہمیت نہیں رکھتے انکا وجود محض ظاہری اور گویا نمود بے بود ہے ۔ روحانیت مابعد الطبیعت میں اون لوگوں پر خاص اثر رکھتی ہے جو طبیعات میں نظریۂ حرکت کے قائل ہوگئے ہیں (دیکھو ف ۵) ۔ اگر ذرے محض توانائی کے مرکز ہیں اور اسلئے وہ کوئی امتداد نہیں رکھتے محض نقطے ہیں تو انکا یقین کرنا دشوار نہیں ہے کہ اون کی تعریف مثل ایک روحانی صفت کے ہوسکتی ہے اور وہ تعریف کافی و وافی ہوگی ۔

یہ بھی کوشش کی گئی ہے کہ روحانیت کی صحت کو تمثیلی استدلال سے ثابت کریں ۔ مثلاً شاپنہار کا یہ بیان ہے کہ ہم صرف اپنی ذات کے قیاس سے شئے بنفسہ اور ظہور (ظاہری نمود) کا ادراک کرسکتے ہیں ۔ پس اپنی ہی ذات کی تمثیل سے ہم دریافت کرسکتے کہ وجود خارجی میں کیا شئے ایسے ظہورات سے مطابقت رکھتی ہے جنکو ہم مکان اور زمان کے قیود کے ساتھ تعقل کرتے ہیں ۔ لہذا کائنات ظہور کی حیثیت سے ایک

مت یعنے عالم ایک چلتی ہوئی کل ہے اور اوسکے اجزا ایسا ہی ربط و ارتباط رکھتے ہیں جیسے کل کے پرزے جنکے ملانے سے کل چلتی ہے ۱۲ مت

مجموعہ (تمثّل) یا تصورات کا ہے اور کائنات شئے بنفسہ کے اعتبار سے ارادہ ہے۔

۵۔ روحانی مابعد الطبیعت کے خاص مضامین کی نہایت سادگی سے متوازنہ ممکن ہے بہ نسبت مادیت کے۔ یعنے کہ جملہ افعال جو تجربے میں آتے ہیں مادی یا جسمانی خصوصیت کے ساتھ وہ منسوب ہوسکتے ہیں ذہنی وجود یا ذہنی اعمال سے۔ ذہنی وجود کی صفت پہچانی جاسکتی ہے ہمارے شعور کی تمثیل سے اور یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ وہ شخصی ذہنی تجربے کا کامل یا ناقص اظہار ہے اور اونمیں اختلاف ہے اس اعتبار سے کہ بعض اشیا جو خود بخود ظہور کرتے ہیں اعلیٰ درجہ رکھتے ہیں اور بعض اوس سے کمتر اور اون کے افعال کم و بیش استقلال رکھتے ہیں اور دوسری چیزوں کے زیادہ محتاج ہیں یا کمتر۔ روحانیت کی ضابطہ بندی بطور خود ایسی ہے کہ انتقاد کرنیوالے زیادہ مشکلات اور پیچیدگیوں اور طولانی تقریروں کی حاجت نہیں ہوتی بہ نسبت مادیت کے انتقاد کے۔

(۱) یہ بالکل ظاہر ہے کہ ہم علم نفس کو روحانی مابعد الطبیعت کے ساتھ کامل ربط دے سکتے ہیں۔ ایک اعتراض واقعی پیش کیا گیا ہے کہا گیا ہے کہ کائنات کی ترجمانی سے بذریعہ روحانیت کے شعور کے دوسرے مرکزوں کی توضیح نہیں ہوتی یعنے وہ مرکز جو ہماری ذات کے باہر ہیں وہ بغیر کسی توضیح کے باقی رہجاتے ہیں بلکہ اونمیں توضیح کا امکان ہی نہیں ہے۔ لیکن اسکی تو کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ دوسرے اشخاص کے حرکات سے اونکی باطنی حالت پر جو استدلال کیا جاتا ہے اس تمثیل کے نتیجہ کو کیا ضرر پہونچ سکتا ہے ہم اونکی حرکات سے اونکے ذہنی وجود پر استدلال کے عادی ہیں اسکو مابعد الطبیعی ترجمانی سے کیا نقصان پہونچتا ہے۔ ترجمانی سے واقعات خود نہیں بدلتے ہم صرف انکو اوس لباس سے جو علمی اصطلاحات کا اون پر ہے عاری کردینگے جن سے وہ ملبس ہیں اور اونکو نیا جامہ روحانیت کے مفروضات سے پہنا دینگے۔ لہذا جو اعتراضات روحانیت پر کئے گئے ہیں اگر کچھ اعتراضات ہیں تو وہ اٹھائے جاسکتے ہیں اگر وہ اعتراض صرف طبیعات یا علم العلم کے امور عامہ کی جانب سے ہوں۔

سه یعنے تمام مظاہر عالم خارجی کے جنکو ہم مادی یا جسمانی تصور کرتے ہیں وہ روحانی مظاہر ہیں۔ تمام عالم روح یا ارواح کی جلوہ نمائی ہے یہ سیمیائی نمود بالکل بے بود باقی جو کچھ ہے وہ روح ہی روح ہے ۱۲

(۲) دوسرا امر یہ ہے کہ خزانہ تصورات قوانین اور اسالیب کا جنکو علم العلم نے مہیا کیا ہے اونمیں کوئی تبدیلی نہوگی روحانیت کے ہاتھوں اس سے کوئی فرق نہیں ہوتا خواہ ہم مادی ذرات کو برقرار رکھیں اور انمیں میکانی ارتباط قائم کریں یا کوشش کیجائے کہ اس نظریہ کی ترمیم ہو اور روحانی مضامین کو ذرات کے مقام پر رکھیں اور ان مضامین میں انکی اصل ماہیت کو شامل سمجھیں ۔ کیونکہ اس صورتمیں مثل پہلی صورت کے ہمکو وجود تمام تعلقات کا اور حقیقت تمام ضوابط کی تسلیم کرنا پڑیگی جنکو طبیعی صناعت کے مشاہدات اور محاسبات نے ثابت کردیا ہے ۔

۶ - (۳) پس اسیطرح علم العلم کے نقطۂ نظر سے بھی کہا جائیگا ۔ شعور کا مظہر منجملہ مجموعۂ معطیات تجربے کے ہے ذہنی اعمال یا طرق کی حیثیت سے ہر عینی تجربہ یا احساس ہے یا جذبہ یا تصور ۔ اور معروضی جانب سے اشیاء کے بعض مکانی یا زمانی صفات ہیں اور نسبتیں تجربات کی ہیں جنکو حسب رسم وعادت منسوب کرتے ہیں صوری تصورات سے مثل مادہ اور توانائی کے ۔ پس اگر خاص معنے لئے جائیں ان اصطلاحات کے اسطرح کہ بجائے مادی کے ایک روحانی وجود رکھدیا جائے تو بجائے مقادیر کے جو وصف سے عاری ہیں ہمکو ایک قابل تعریف مظروف اپنی کامل حقیقت کے ساتھ حاصل ہوگا ۔ یہ سچ ہے کہ ہم دور تک غلطی میں درآئیں گے اس کوشش میں کہ روحانی مابعد الطبیعت کی موافقت کیجائے علم العلم کی تعلیمات کے ساتھ ۔ ملاحظہ ہو مثلاً یہ بے بنیاد دعوے کہ تصوریت مسئلۂ کائنات کے لئے جملہ فلسفیانہ توجیہات کی ایک بیّن اور بدیہی (!) ابتدا ہے توضیحات کی (دیکھو ف ۲۶) ۔

ہمارا یہ خیال ہے کہ روحانیت کے امکان کو مان لینا چاہئے ۔ اسکا درجہ مادیت سے بالاتر ہے اسلئے کہ اسکی تردید نہ علم العلم سے ہوسکتی ہے نہ متعلقہ علوم یعنے نفسیات اور طبیعات سے ۔ اسکے یہ معنے نہیں کہ روحانیت تمام مابعد الطبیعی نظریات پر قابل ترجیح ہے ۔ بلکہ بخلاف اسکے جب ہم اسکو بہ تفصیل نظریات میں استعمال کرنا چاہتے ہیں تو بڑی دشواریوں کا سامنا ہوتا ہے ۔ اب ہم اون مشکلات کو مختصر طور سے بیان کرتے ہیں ۔

۷ - (۱) اولاً ہمکو ملاحظ کرنا چاہئے کہ روحانیت سے ترجمانی علمی مفاہیم کی انتہا

سے زیادہ خود رو ہے (ا) کوئی چیز ہم کو مجبور نہیں کرتی کہ ہم یہ تعین کریں کہ مادے کے عناصر میں کوئی شے جا مد پوشیدہ ہے جو خاص وجود رکھتی ہے چاہئے کہ ہم اپنے ذاتی شعور کی تمثیل سے اوسکا ادراک کریں۔ وہ قوتیں جن کو ہم ذرات میں مجتمع جانتے ہیں وہ اپنے اوضاع کے بدلنے سے قائم ہیں۔ اونکے مقامات کی تبدیلی اون انقلابات کی وجہ سے ہے جنکو ہم طبیعی اجرام کی حرکات میں لاحظ کرتے ہیں (ب) مزید برآں یہ کہ تصور قوت کا اس زمانے میں فضول سمجھا جاتا ہے اور اوسکے مقام پر اجرام کی مکانی اور زمانی باہمی نسبتوں کو رکھتے ہیں۔ (ج) بالآخر کسی قریبی اتصال کا پتا نہیں لگا ہو کہ جسمانی تعلقات میں اور ان تعلقات میں ہو جنکو نفسیات نے دریافت کیا ہے وہ تعلقات خود ذہنی طرق میں دریافت ہوئے ہیں۔ لہذا طبیعی صناعت کے نتائج بذات خود نہ تو طبیعی طرق کی روحانی ترجمانی کا اقتضا کرتے ہیں نہ اوسپر دلالت کرتے ہیں۔

(۲) ایک اور مشکل سے اس طرح سامنا ہوتا ہے جب ہم ذہنی وجود کا جسکو روحانیت مادی عناصر سے منسوب کرتی ہے کوئی صاف اور واضح بیان دریافت کرنا چاہتے ہیں لائبنز کہتا ہے کہ استعداد استحضار (یا تمثل یعنے تصور) کی اندرونی حیثیت طبیعی آثار کی ہے۔ شاپنہار کہتا ہے کہ یہ ارادہ ہے جبکہ ایک تیسری رائے کے موافق پورا سلسلہ اون واقعات کا جو ہمارے شخصی تجربے میں ظہور کرتے ہیں ضروری تغیرات کے بعد طبیعی اجسام اور اونکے اجزا کی طرف منتقل ہو جانا چاہتے ہیں اس موقع پر بھی طبیعی علوم کے تصورات سے ہمکو کوئی دلالت ایسی نہیں مل سکتی کہ ان سب امکانات سے جو مذکور ہوئے کوئی ایک ضرورتاً صحیح ہو اور فی الواقع ویسا ہی ہو۔

۸۔ (۳) : علم نفس سے کوئی تائید روحانیت کے مفروض کی ملتی ہے۔ علم نفس کی تعلیم یہ ہے کہ ہماری شخصی ذہنی حیات ربط رکھتی ہے ایک انتہا سے زیادہ پیچیدہ جزو سے بدنی نظام کے۔ نہ یہ کہ مادی معاملات جسم میں اس طرح ہیں جیسے صندوق میں کسی چیز کو ترتیب وار لگاکے بند کرتے ہیں۔ جدید عضویاتی نفسیات مقام شعور یا ذہن کو کسی نقطہ میں نہیں تجویز کرتے نہ کسی خلیۂ دماغ میں۔ فوری حالتیں ذہنی طرق کی (سیریبرم) مقدم دماغ کے مختلف حصوں میں جاگزیں ہیں غالباً دماغی غلاف میں لہذا نہ کوئی ایسی نظیر موجود ہے نہ کوئی تمثیل اس رائے کی تائید میں کہ ہر ذرہ ایک ذہنی وجود کا

مظہر ہے اوس قسم کا جس سے ہم واقف ہیں انسانی شعور میں۔ اور اگر ہم تنزل کریں بالمقابلہ نفسیات میں ادنی ترین ہمواری پر حیوانی حیات کے۔ اس مقام پر ذہانت کے آخری سراغ کا شبہ ہوسکتا ہے یا احتمال پایا جاتا ہے۔ پھر اس محل پر ہم کو ٹھہرنا پڑے گا خلیہ یا خلیہ کے مرکز پر۔ اسپر کوئی برہان قائم نہیں ہے کہ ہم شعور کے مفروضہ آثر کو ذرہ میں جگہ دیں۔ اب رہی غیر عضوی کائنات یعنے جمادات (یا ایسی اور چیزیں جنمیں عضوی نظام نہیں تجویز ہوسکتا۔ مثلاً پانی اوکسیجن ہیڈروجن وغیرہ) وہ قوت جسنے علمی فیصلے کرنیکی تربیت پائی ہے اور مہارست کی ہے اوسکو تجربیات سے کوئی وجہ موجہ نہیں مل سکتی کہ غیر عضویات میں ذہنی صفات تجویز کیئے جائیں۔

(۴) بالآخر علم العلم سے نہ روحانیت کی تائید میں واقعات ملتے ہیں نہ دلیلیں۔ علم العلم کی رو سے ذہنی وجود صرف ایک حیثیت ہے تجربے کے اساس کی خواہ کیسی ہی تکمیل کے ساتھ یہ مطابق ہو اونکے وصفی منظروخات سے۔ بلا واسطہ (بخط مستقیم) امر واقعی تجربے کا وہ محض موضوعی یا ذہنی نہیں۔ مزید براں یہ ہے کہ روحانیت نے دو امر معقولات میں تسلیم کرلیئے ہیں۔

(ا) مستقل وجود ذرات کا یعنے مادے کا مان لیا گیا ہے جو کہ معروضی (خارجی) مظاہر کا اصل اصول ٹھہرایا گیا ہے۔ (ب) روحانیت کا ادعا ہے کہ مفروضی حقیقتیں روحانی یا ذہنی ہیں اپنی ماہیت کے اعتبار سے۔

ادبیات

ای واشروٹ لی نوویو اسپریچویلزمی E. Vacherot Lenonveau (Spiritualisme) ۱۸۸۰ء۔ اس کتاب میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ روحانیت کی بنیاد فلسفۂ طبیعات پر قائم کی جائے اور اس کی حقیقت ثابت کی جائے انتقادی بحث سے

؎ اسکی کوئی وجہ موجہ موجود نہیں ہے کہ ہم ذرہ کے شعور کے قائل ہوجائیں ۱۲

؎ یعنے عضویات یا مادے کی شرکت اونکے ساتھ لازمی ہے ۲۲

؎ یعنے اون پر کوئی برہان نہیں قائم کی ۱۱

؎ روحانیت کو کبھی مثالیت (تصوریت) بھی کہتے ہیں یہ کچھ اس وجہ سے کہ علم العلم کی تصوریت

فلسفہ کے دوسرے فرقوں کے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ اور ما بعد الطبعی روحانیت میں قرابت قریبہ ہوگئی ہے
خود ہمارے زمانہ میں روحیت اپنے کو۔ Spiritism کو شریف تر اور عمدہ تر لقب
روحانیت کے تحت میں لانا چاہتی ہے۔

ف ۱۸ اثنینیت

ا۔ اثنینیت ذہن کو موضوعی اور مادے کو معروضی دو جداگانہ موجود تجویز کرتی ہے یہ رائے انسانی عقل سلیم سے نکلتی ہے اور مسیحی حکمت سے قرون وسطی کے اور اس زمانے کے بھی اسکا ظہور فلسفہ کی تاریخ میں نسبتاً قدیم تر عہد سے ہے۔

انکساغورس قبل سقراطی عہد میں مذہب اثنینیت کے ماننے والوں سے مشہور ہے وہ ذہنی اصل اور بے شمار مادی عناصر میں امتیاز کرتا ہے۔ ذہن سے اُن چیزوں میں جو بذات خود جامد اور غیر منتظم مواد تھا ترتیب اور حرکت پیدا ہوئی۔ ذہن کے اوصاف استقلال ذاتی بساطت استغنا اور عینیت میں قدیم حکما سے دو اور حکیم اثنینیت کے ماننے والے تھے افلاطون مادہ ہیولی (ὕλη) کو ائیدوس (Eidos) مثال (عقل) سے امتیاز کرتا ہے معدوم کو موجود سے اور خلا کو ملا (جس میں سب کچھ بھرا ہوا ہے) سے محسوس خصوصیت سے ایسی حقیقت رکھتا ہے جسکا ظہور جنسی مثال میں ہوتا ہے۔ ایک اور فرق بھی ہے یہ فرق قدر و قیمت کا ہے جو اون کے درمیان واقع ہے جس نے مابعد الطبیعی امتیاز کو بالکل نمایاں کر دیا ہے۔ ہم ارسطاطالیس میں بھی تضاد پاتے ہیں اگرچہ تفریق اوس کے حدود (اصطلاحات) کی ایسی جدت یا اصلیت نہیں رکھتی جسکو ہم افلاطون میں ملاحظہ کرتے ہیں۔ ارسطاطالیسی خیال مادے اور صورت کے تصوروں سے ظاہر کیا گیا ہے۔ ہر فرد (شخص) جو کہ جوہر ہے جب بالفعل یا اعیان میں پایا جاتا ہے تو وہ صورت پذیر یا بنا ہوا مادہ ہے (یعنے

مہ یعنے ایک وہ جو کوئی وصف نہیں رکھتی اور دوسرے وہ جو صلاحیتوں سے مالامال ہے ۱۲ ھ

ہ جنسی مثال سے افلاطون کے فلسفہ میں وہی چیز مراد ہے جس کو مشائین یعنے ارسطاطالیس کے تابع صورت جسمیہ کہتے ہیں یہ وہ صورت کلیہ ہے جو ہیولی کے ساتھ ملکے حقیقت جسمیہ ہو جاتی ہے ۱۲ ھ

صورت مع مادہ جسکو اس فلسفہ میں جسم کہتے تھے ۱۲ھ)۔ مادہ محض یعنے بذات خود وجود کی قابلیت نہیں رکھتا نہ سوائے خدائے تعالےٰ کے کوئی خالص صورت ہے دو تعین ایک دوسرے سے نسبت امکان اور تحقق کی یا بالقوۃ اور بالفعل کی (دیوناسن حرکت اور ازجی) پس ذہن کی تعریف یہ ہے کہ وہ استعداد (Entelechy) یا تحقق (یعنے حقیقت میں پایا جانا) جسم کا ہے۔ خدا خالص صورت ہے (مسلمان خدا کو نہ جوہر کہتے ہیں نہ صورت وہ ان سب سے بالاتر ہے لیس کمثلہ شئی اوسکی سی کوئی چیز نہیں ہے اونکو کسی کے ساتھ تشبیہ بھی نہیں دے سکتے ۱۲ھ) اور نودس عقل افلاطون کے مذہب کے موافق بھی اور ارسطاطالیس کے نزدیک بھی ذہن انسان کی تمام قوتوں سے بالاتر مانی گئی ہے اوسی پر لافانیت محمول ہوتی ہے۔ یعنے عقل لافانی ہے۔ فلسفہ عہد وسطی میں اثنینیت مابعد الطبیعت میں اور اخلاق میں بھی۔

ھ ارسطاطالیس کے مذہب کا مختصر حال محقق کے اس قطعہ سے بالکل واضح ہوجاتا ہے۔

موجود منقسم بدو قسم است نزد عقل	یا واجب الوجود و یا ممکن الوجود
ممکن دو قسم گشت ہماں جوہر و عرض	جوہر بہ پنج قسم شد اے ناظم عقود
جسم و دو اصل او کہ ہیولےٰ و صورت اند	پس عقل و نفس ایں ہمہ را یا دگیر زود
نہ قسم شد عرض تو بداں ایں دقیقہ را	الحال بحث جوہر عقلی ہمی نمود
کیف و کم و اضافت این و متے و وضع	پس فعل و انفعال دگر ملک انچہ بود
پس واجب الوجود ازینہا منزہ است	کو ہست و بود و باشد وایںہا ہمہ نہ بود

خلاصہ یہ ہے کہ جواہر پانچ ہیں قسم اور اوکی دونوں اصلیں یعنے ہیولیٰ[۲] اور صورت[۳] عقل[۴] نفس[۵]۔ عرض نو ہیں۔ کیف[۱] صفت quality کم[۲] quantity مع اپنے اقسام متصل اور منفصل اور متصل میں قار اور غیر قار اضافت[۳] Relation این[۴] کہاں Where یعنے مکان متےٰ[۵] کب Wher یعنے زمان وضع[۶] (Position) فعل[۷] action کا م انفعال[۸] Prasion ملک[۹] Possession یہ دسوں مقولات عشر کہلاتے یعنے ایک جوہر اور نو عرض۔

۱۲ ہادی۔

۲۔ قدیم اور جدید اثنینیت میں بہت بڑا فرق ہے۔ قدیم فلسفہ کی اثنینیت میں جسم اور مادے کو منجملہ متعدد صحیح تضادوں کے حد میں ایک تضاد کی ہیں انکا استعمال صرف اسلئے ہے کہ عام تضاد (تقابل) مادہ اور جسم کا انکے ذریعہ سے نمایاں کیا جائے اونکا رشتہ جو کچھ ہو اثنینیت کو شامل نہیں ہے کسی خاص صفت یا معنے کے اعتبار سے ان دونوں سے اثنینیت کا اظہار نہایت ہی اعم حیثیت سے ہوتا ہے ڈی کارٹس بانی جدید اثنینیت کا ہے اور ایک فرد مثالی ہے جدید فلسفہ کی اثنینی مابعد الطبیعت کی نمایندگی میں۔ یعنے اوس نے اثنینیت کو فلسفۂ جدید میں ایک عمدہ اسلوب سے موجہ کرکے بیان کیا ہے۔ وہ تصوری امتیاز جو جسم اور ذہن میں ہے اسی کو ڈی کارٹس نے مابعد الطبیعت میں اصل اصول قرار دیا ہے۔ جسمانی عموماً امتداد (طول وعرض وعمق) سے موصوف ہے اور ذہنی خاصہ یا جوہر عقل ہے۔ پس دو جوہر موجود ہیں ایک وہ جو ابعاد رکھتا ہے یعنے ممتد ہے دوسرا علم یا شعور رکھتا ہے یہ دونوں بجائے خود مستقل وجود رکھتے ہیں مگر ایک دوسرے کیلئے لازم و ملزوم ہیں التزام جانبین سے ہے۔ رہی یہہ بات کہ ایسے دو غیر مماثل جوہروں میں کیونکر ارتباط ہو سکتا ہے اس کو ڈی کارٹس نے نہیں سمجھایا۔ اوسکے بعد جو حکما گزرے اونھوں نے کوشش کی کہ اوسکے فلسفہ کے اس نقص کی خانہ پری کردیں۔ منجملہ اہل اتفاق (آرنلڈ گیولی نکس ۱۶۶۹) خصوصیت کے ساتھہ ذکر کے قابل ہے اتفاقیت ایک حقیقی ربط و ارتباط درمیان ایسے موجودات کے تجویز کرتی ہے جنمیں اصلاً ایسا فرق کو ناممکن ہے۔ ارتباط کا ظہور خدا کی ذات کا فعل ہے (مشیت الہی) (Concursu Dei) لہذا جو تصورات ہمکو ہوتے ہیں اونکا ادراک ہمکو اسطرح ہوتا ہے کہ عالم خارجی سے ہمارے آلات حواس متاثر ہوتے ہیں انکی صورت بخشی درحقیقت منجانب اللہ ہوتی ہے اشیاء مادی کے موافق اور حرکات ہمارے بدن کے جو کہ بظاہر ارادی معلوم ہوتے ہیں اونکا نظم خدا ہی کی طرف سے ہے ہماری ذہنی بصیرت کے موافق۔ ذہن اور جسم سے ہر ایک ایک عارضی یا اتفاقی علت تغیرات کی ہے جو ایک سے دوسرے میں ہوا کرتی ہے یہ علل اتفاقیہ ہیں۔ یہہ دونوں حقیقی علت کے کام کرنے کے موقعے اور محل ہیں۔ سبب حقیقی خدائے تعالے کی ذات ہے۔

قابل لحاظ ہے کہ اوس زمانہ سے ابتک۔ علاوہ اون لوگوں کے جو زمانۂ حال میں فلسفۂ عہد وسطیٰ کے نمایندے ہیں ایک نے بھی زوردار بحث نظریۂ اثنینیت کی حمایت میں نہیں پیش کی۔ فی زمانا یہہ مطمح نظر بالکل رد کردیا گیا ہے اور غیر معتبر مانا جاتا ہے باہمی ربط وارتباط کے مسئلہ کیلئے ناکافی ہے۔ عام نظر سے ابھی تک کوئی اسکا مد مقابل نہیں ٹھہرا سوائے مادیت کے اور ہمکو یہی نتیجہ نکالنا چاہئے اوس طرز عبارت پر نظر کرتے ہوئے جسکو وہ عموماً استعمال کرتے ہیں (دیکھو ف ۹) خواہ احتیاط کے ساتھ خواہ بلا احتیاط کہ یہی غالب رائے ہے تجربی ممارست میں علم نفس اور طبیعی صناعت میں بھی۔

۳۔ یہہ فرق خیال کے رجحان کا فلسفہ میں خاص علوم میں اور عامیانہ خیالات میں قطعی اور آخری فیصلہ نہیں مانا جا سکتا جبتک وہ علت اسکی جو بیان کیجاتی ہے۔ اثنینیت سے مسئلۂ کسر و انکسار باہمی کا ناقابل حل ہونا منطقی صورتمیں اور واقعات کی صحیح توجیہہ۔ قطعاً ثابت نہ کی جائے اس طور سے کہ گنجایش سوال کی باقی نہ رہے یعنے جبتک کہ مسئلۂ ارتباط باہمی کا حل اثنینیت کے اصول سے ناممکن نہ ثابت کیاجائے اور یہ ثبوت منطقی صورت میں ہو اور واقعات کی ترجمانی قابل وثوق ہو اور شک شبہ کی گنجائش باقی نہ رہے۔ اثنینی مسلک کی توضیح میں یہہ سخت مشکل بیان کیجاتی ہے کہ قانون علت و معلول کا اطلاق ضرورتاً ایسے دو غیر مماثل طریقوں میں ناقابل الاستعمال ہے۔ لیکن ہم یہہ پوچھیں گے کہ کیا علت و معلول کی وصفی مماثلت فی الواقع ضروری مقدمہ ہے علت و معلول کے ارتباط کا اور جبتک علت اور معلول میں اوصاف مشترک نہوں کوئی ایک دوسرے کی علت نہیں ہوسکتا؟ اور جواب ظاہراً یہہ ہوگا کہ قانون تعلیل تو اس بارے میں کچھ نہیں کہتا کہ ایسے طریقوں میں جہاں علت و معلول کا ربط مماثلت ہونا چاہئے یا نہونا چاہئے۔ بلکہ پہلے تو نزاع ذہنی آثار میں جس طرح بلکہ اسکی پہلے نزاع کرنا غیر مماثل طریقوں پر اصول علیت کے اطلاق سے اور پھر اسی بنیاد پر انکار کرنا جسمانی اور ذہنی آثار کے ارتباط سے جسطرح مسلک اثنینیت میں اوسکی تعریف کیگئی ہے۔ یہہ دور[1] صریح ہے۔ کیونکہ جسم اور ذہن ہی سے عدم مماثلت کی مثال

---

[1] دور اسلئے کہ نزاع کا فیصلہ تو ہوا نہیں نہ امکان ثابت ہوا نہ عدم امکان پھر اوس سے انکار کرنا بے بنیاد ہے ۱۲۔

ملتی ہے اس لفظ کے معنی مقصود کے مطابق۔

خود ذہنی آثار کے باب میں اور کوئی اعتراض نہیں اُٹھایا گیا کہ انمیں علیت کا ارتباط ہے — بمقابلہ جسمانی طرق کے۔ یہہ ایک عجیب ضابطہ ہے کہ دو غیر مماثل جوہر ایک دوسرے سے ربط علیت رکھتے ہیں جسم اور ذہن کے سوا اسکی اور کوئی مثال موجود ہی نہیں ہے اور پھر اس ضابطہ کو صحیح مان لینا صرف اسلیٔے کہ یہہ مثال اس ضابطہ کے تحت میں آسکے۔ تجربی اسباب یہ تجویز کیٔے گیٔے ہیں کہ جسمانی اور ذہنی آثار میں موالات ہے یعنے ایک کا دوسرے کے بعد معًا وقوع ہوتا ہے (مثلاً اعصاب کا محرک خارجی مثلاً روشنی سے متاثر ہونا اور معًا اسکے بعد ابصار کا ہونا یہہ پے درپے واقع ہوئے اسلیٔے ایک دوسرے کی علت ٹھرائے گیٔے) یا یہ کہ کمیت اور کیفیت کے اعتبار سے آثار میں مساوات پائی جاتی۔ مثلاً اتنی اور ایسی تحریک سے اس قسم کا ادراک پیدا ہوتا ہے۔ (ملاحظہ ہو ۱۶) ۔ اس سے یہہ صاف ظاہر ہے کہ محض تغیرات اور اعمال میں علیت کا ارتباط تجویز ہوتا ہے اور اس وقوع میں ترمیم ہوتی رہتی ہے کسی خاص صورت میں چاہیٔے کہ آدمیں مطابقت ہو سمت اور مقدار کے اعتبار سے اگر انکی علیت کے بارے میں گفتگو کی جائے کہ آیا وہ ایک دوسرے کی علت ہو سکتے ہیں یا نہیں۔ مگر سبھی مساوات کو نوعی مماثلت اور عدم مماثلت سے کوئی کام نہیں ہے ہمکو جسمانی اور ذہنی طرق میں فعل و انفعال کا یقین ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ شدید احساس آلہ حِس کی سخت تحریک کے بعد ہوا کرتا ہے اور جیسا ارادہ مضبوط اور قوی ہوتا ہے ویسی ہی قوی حرکت بھی حادث ہوتی ہے اور ہمارے اس یقین پر ذرا سا اثر بھی نہیں پڑتا اوس تفاوت سے جو کہ درمیان تحریک اور

سے دو غیر مماثل جوہر یعنے جسم اور ذہن ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں ۱/ اسکی کوئی اور مثال موجود نہیں ہے جس نے غیر مماثل جوہروں کا ارتباط تسلیم کیا ہے وہ اسی ایک مثال سے کلیہ اخذ کرتا ہے اور اس کلیہ کو پھر جسم اور ذہن کے ارتباط پر جاری کرتا ہے یہہ امر فلسفہ کی تاریخ میں عجیب غریب ہے جس کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے۔ بظاہر تو اس تجویز میں دور صریح معلوم ہوتا ہے اول تو ایک مثال سے کوئی کلیہ نہیں بنایا جاسکتا پھر اس کلیہ کو اسی مثال پر جاری کرنا یہ نیا لطیفہ ہے ۱۲ ھ۔

احساس کے ہے یا قصد اور حرکت میں بلا شک و شبہ پایا جاتا ہے۔

۴۔ اس رائے کی حقیت ایک اور طریقے سے بھی ثابت ہو سکتی ہے افعال مادی اور جسمانی عاملوں کے قطعی ثبوت دیتے ہیں مختلف درجوں کی وصفی مماثلت کا لیکن اسکے مطابق اوس اعتماد کے درجوں میں تفاوت نہیں پایا جاتا جس اعتماد سے ہم اونکو قانون علت و معلول کے تحت میں لاتے ہیں۔ میکانی اور برقی اور کیمیائی ان سب طریقوں میں علیت کا ارتباط ہے نہ کوئی ایسا بڑا فرق درمیان جذبات اور تصورات اور ارادیات کے ہے جو علم نفس کے ماہر کو انمیں ارتباط علیت کے تجویز کرنے سے مانع ہو۔ صحیح اعتراضات اکثر اٹھائے گئے ہیں نفسی طرق کے باہمی ارتباط کے خلاف نفسی یعنے اصول نفسی علیت کے خلاف لیکن اوسکا سبب یہہ نہیں ہے کہ انکی اصلی مشابہت کے بارے میں کوئی کلام ہے بلکہ صرف یہہ اعتراض ہے کہ قانون مساوات کا اطلاق عالم شعور پر جائز نہیں ہے پس ہم اثنینیت کے خلاف اس قابل تعظیم بحث کی صحت میں کلام کرینگے اور ہم سے علیت کی کل کے پرزوں (جوڑوں) کے بارے میں پوچھا جائیگا کہ یہ بتاؤ کہ علت سے معلول کیوں پیدا ہوتا ہے تو ہم ہیوم اور لوٹز کی طرح یہہ جواب دینگے کہ ہم سے یہہ مطالبہ محال ہے علیت کے قانون کا کام کرنا ہر مقام پر ہم سے پوشیدہ ہے حتیٰ کہ مادی مملکت میں بھی جہاں اسکا کام کرنا بالکل بدیہی اور واقعی ہے ہمکو یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ یہ اعتقاد کہ علت معلول کو پیدا کرتا ہے اس فقرہ کے ضمن میں مابعد الطبیعی ترجمانی تجربی واقعات کی ہے جو کچھ تجربے سے معلوم ہوتا ہے وہ صرف موالاتؔ اور مساوات ہے۔

کبھی اثنینیت پر حملہ کیا جاتا ہے علم العلم کی تصوریت (دیکھو ف ۲۱) کے نقطۂ نظر سے اس بنیاد پر کہ اثنینیت اس واقعہ کو چھوڑ دیتی ہے اور اوسکا لحاظ نہیں کرتی کہ جو چیزیں مادی کہلاتی ہیں وہ صرف تصورات کی صورتیں دی ہوئی ہیں۔ ہم یہاں اس بیان کی غلطی کو مفصلاً نہیں ثابت

مہ موالات دو حادثوں کا پے درپے ہونا مثلاً ابر کا آنا اور بارش مساوات سے مراد ہے علت کا معلول کے حدوث کے لئے کافی ہونا مثلاً چھوٹا سا لکہ ابر کا جل تھل نہیں بھر سکتا ہے۔ یا اس سے بھی واضح مثال ایک سیر ایک پلۂ ترازو میں ایک من وزن کو نہیں اٹھا سکتا۔ ان دونوں صورتوں میں علت موجود ہے مگر معلول کے معادل نہیں ہے ۱۲ مہ۔

کرسکتے۔ بہرطور اسقدر کہیں گے کہ یہہ بیان بحث کی حیثیت سے نہ روحانیت کے لئے مفید ہے نہ اثنینیت کے لئے مضر (دیکھو پ۶۱)۔

۵۔ علم نفس کو کوئی نزاع مابعد الطبیعت اثنینیت سے نہیں ہے۔ یہ واقعات کے لحاظ سے کافی طور سے واضح ہے کہ حکمائے مابعد الطبیعی جب نفسیات کے مضامین سے بحث کرتے ہیں تو وہ فرقوں کی اثنینیت کی اصطلاحیں استعمال کرتے ہیں۔ طبیعی صناعت کی صورت جداگانہ ہے۔ یہ مفروض کہ دو مختلف جوہروں میں فعل و انفعال واقع ہوتا ہے یا کم از کم یہ کہ دو بجائے خود مستقل طریقے ہیں اس امر سے بظاہر جدید صناعت کے ایک بنیادی قانون سے تصادم ہوجاتا ہے یعنے قانون بقاء توانائی۔ اس قانون کو ہم (دیکھو پ۶۱) میں بیان کرچکے ہیں جب ہم مابعد الطبیعی مادیت کا انتقاد کررہے تھے۔ اور یہی اعتراض ویسے ہی قوت سے اثنینیت کے مخالف بھی ہے۔ لیکن ہم کو یاد رکھنا چاہئے کہ مادیت ذہنی اعمال کو طبیعی یا جسمانی سے نکالتی ہے یعنے خالص یکطرفہ موقوفیت ذہن کی مادہ پر تجویز کرتی ہے جبکہ اثنینیت تفاعل (بطور لازم ملزوم) قرار دیتے (یعنے ایک دوسرے پر موقوف ہے اور یہ دوسرا اوس پہلے پر) لہذا یہ مشکل بعینہ وہی نہیں ہے۔ ہمکو متعین کرنا چاہیئے جسطرح جدید علم نفس نے مقرر کیا ہے کہ ذہنی اور مادی طرق میں مساوات ہے۔ یہ تسلیم کرکے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مقدار توانائی کی جو جسمانی سمت میں صرف ہوئی۔ ذہنی ازجی کی ایجادیں جسمانی توانائی کے مطابق ہے اوس کی جگہ پھر انقلاب واقع ہوگا ذہنی توانائی کا مادی توانائی کی ایک نئی صورت میں۔ اس سے کوئی فرق نہ ہوگا خواہ ایک مقدار ذہنی ازجی کی مغشوش ہوجائے مادی طریق عمل میں خواہ نہو اس طرح سے قانون بقائے توانائی بالکل ہی متاثر نہ ہوگا۔ ہم کو بالآخر موالات یعنے پے درپے واقع ہونا ذہنی اور جسمانی طرق کا ماننا پڑے گا۔ بلاشک ہم ایسا کریں گے بغیر اس کے کہ کسی واقعۂ تجربی کے منافی کوئی امر واقع ہو یا ایسے کسی امر کے خلاف جو تجربی صناعت میں مطلوب ہے۔ بس ہم اثنینیت کو بالفعل ایک ممکن صورت تجربی واقعات کی مابعد الطبیعی ترجمانی کی سمجھ سکتے ہیں جس سے کسی صناعت کے منافی کوئی امر نہیں واقع ہوتا۔

ف ۱۹۔ واحدیت

اسمیں ذرا بھی شبہ نہیں کہ واحدی نظریہ کائنات کافی زمانہ ہذا عموماً تسلیم کیا جاتا ہے خواہ اہل صناعت کے حلقے ہوں خواہ علمائے نفس ہوں خواہ علمائے مابعد الطبیعات اسکی دو خاص صورتیں ہیں۔ یا تو ذہن اور مادہ دو رخ ہیں ایک ہی موجود کے جو موجود ان دونوں سے بنا ہوا ہے یا یہ دونوں اسلوب فرد واحد موجود کے دو ظہور ہیں جو بذات خود ان دونوں سے جدا ہے ہم ان دونوں صورتوں کو عینی اور مجرد واحدیت کہ سکتے ہیں مجرد واحدیت کی پھر دو تقسیمیں ہوتی ہیں اس اعتبار سے کہ اس فرد واحد کی صحیح تعریف ہوسکتی ہے یا بالکل نامعلوم ہے۔ علاوہ واحدی مابعد الطبیعت کی ان تین معینہ صورتوں کے ہم اصطلاح واحدیت کو عام گفتگو میں مادیت کے مساوی پاتے ہیں۔ دوسری جانب کبھی کبھی یہ فقرہ 'روحانی واحدیت' بھی گوش گزار ہوتا ہے یہ فرق لفظ کے استعمال کا کچھ اسوجہ سے ہے کہ کلیتہً 'واحدیت' اور 'فردیت' میں امتیاز نہیں کیا گیا (دیکھو ف ۱۴۱) پس یا تو یہ دلالت کرتا ہے ایک مخصوص صفی تعریف پر وجود کی یا محض تعداد اصول کی جو اس تعریف کے لئے صرف کئے گئے ہیں ادنیٰ پر دلالت کرتا ہے۔

(۱) عینی واحدیت سب سے قدیم مابعد الطبیعی نظریات سے ہے اس کا وقوع حیاتیت[1] animism (ہائی لوزوازم) hylozoism ہیولائیت[2] ایک قسم

---

[1] حیاتیت یعنے آثار حیات نفس مجرد عن المادہ کی کارستانی ہے ۱۲۔

[2] ہیولائیت سے یہ مقصود ہے کہ عالم کی تکوین ہیولیٰ ازلی سے ہوئی ہے۔ ہیولیٰ یونانی میں اسے کو کہتے تھے۔ دراصل اس لفظ کے معنے چوب ناتراشیدہ کے ہیں ارسطاطالیس علل اربعہ کو ایک تخت کی مثال سے بیان کیا کرتا تھا جسمیں لکڑی مادہ یا علت مادی ہے نجار علت فاعلی تخت کی صورت جو نجار کے دل میں تھی جسکے مطابق اوس نے تخت کو بنایا علت صوری اور جب تخت تیار ہوا تو اوسپر جلوس کرنا علت غائی ہے علت غائی وہ خیال ہے جو نجار کے دل میں تھا یعنے کام

کی اثنینیت کی صورتیں قدیم نسلوں میں پائی جاتی تھی۔ جسطرح ہر فرد انسان ایک نفس رکھتا ہے اسیطرح کل عالم کی بھی ایک نفس یا روح ہے یہ تمثیل انسان سے ماخوذ ہے خفیف سی پہچان نہ تو اوس امتیاز کی موجود ہے جو کہ یکانی یکسانی اور نفسی وعادی کے عمل میں ہے نہ کوئی اعتقاد علت ومعلول کے سلسلۂ متناہی کا پایا جاتا ہے۔ آدمی کا خود بخود کام کرنا ایک فاعل مختار کی حیثیت سے فطرت سے بھی منسوب کیا گیا ہے اور ہر قسم کے طبیعی آثار خواہ مخواہ اس نظریہ پر صرف کئے جاتے ہیں کہ یہ آثار حسب مرضی کام کرتے ہیں اور جملہ حرکات خود بخود حادث ہوا کرتے ہیں۔ ان ایجادات کی کوئی غرض وغایت سوائے اپنی مرضی کے کچھ نہیں ہے۔ گویا فطرت بھی انسان کیطرح ایک خودمختار کام کرنے والی ہے۔ ہیولائیت بھی قدیم حکمائے یونان کا مسئلہ ہے۔ یہاں بھی ایک ابتر اور پریشان خلط واحدیت اور اثنینیت کے خیالات کا پایا جاتا ہے۔

۲۔ اس اعیانی واحدیت کے مسلک کی ترتیب وتدوین کی کوئی کوشش نہیں کیگئی اس عہد کے بعد یعنے جب ترقی اور تکمیل فلسفہ کی ہوئی یہ عہد بھی اس مسئلہ کی تدوین سے خالی ہے۔ جب انسانوں نے اجسام آلیہ یعنے حیوانات ونباتات اور غیر آلیہ یعنے جمادات وغیرہ میں امتیاز کیا۔ اور ان دونوں کے مقام جدا جدا قرار دئے اور یہ امر طے پایا کہ مادی انفعال کی یکسانی اور ایک انداز پر واقع ہونا جداگانہ صورت رکھتا ہے نفسی اعمال کی یکسانی سے اور ذہن کی موجودگی وہیں سمجھیں گے جہاں شعور پایا جاتا ہے اوس عہد سے حیوانیت اور وہ یکبارگی عموم ذہن کے عالم کے لئے تجویز کرنیکا غائب ہوا اور اوسکی جگہ دوسرے مابعد الطبیعی نظریات وجود نے لے لی۔ جسکی نوعیت

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ کی غرض اور جب تخت بنگیا تو علت غائی وقوع میں آئی پس علت غائی ایک جہت سے یعنے جبکہ ذہنی تھی تو علت تھی اور تخت کے بنجانیکے بعد جو وقوع ہوا یعنے جلوس وہ معلول ہے یہاں علت اور معلول کا فرق قابل غور ہے ۱۲۔

لہ یعنے عالم کی چلتی ہوئی کل جو ایک ہی طور سے چلتی رہتی ہے اور نفس انسان مثلاً جو دوائی پر اپنی قوت کے عمل کرتا ہے ان دونوں میں کوئی امتیاز نہیں کیا گیا نہ اسپر غور ہوا کہ سلسلۂ علل واسباب ایک اصل پر ختم ہو جاتا ہے یا نہیں ۱۲ مت۔

قدیم مابعد الطبیعت سے اختلاف رکھتی تھی۔ کہیں کہیں اسکے اشارے ملتے ہیں مثلاً جب مادئین ذہن اور مادہ کے اتحاد کو اوسی ہمواری پر رکھتے جسپر مادہ اور قوت (فورس) رکھے گئے ہیں لیکن یہ آثار پریشان سرسری انظار کے ہمکو اس اعلان سے باز نہیں رکھ سکتے۔ کہ اعیانی حیوانیت متاخرین کے فلسفہ سے عملاً مفقود ہوچکی ہے۔ واقعی یہ نظریہ مسئلہ کا حل نہیں ہے بلکہ محض بیان ہے۔ مادی اور ذہنی وجود کے متحد ہونے سے اسکو واسطہ ہے اور جسکی تائید اسکا کام ہے وہ اس سے زیادہ نہیں ہے کہ وہ ایک مفروضہ تجربی تعامل ہے درحالیکہ توضیح اس تعامل کی خاص کام ہے جسکی طرف مابعد الطبیعت کو اپنی پوری قوت صرف کردینا چاہیئے حیوانیت کو ایک درمیانی گذرگاہ سمجھنا چاہیئے نہ کوئی کامل نظام۔ اس معنے سے ابتک ایک طور خاص کی قبولیت اسکو حاصل ہوچکی ہے۔ جسطرح فیکنر اور ونڈت کی تصنیفوں میں اسکو حاصل ہوئی ہے۔ جبکہ یہ فلسفی کہتے ہیں کہ ذہن اندرونی وحدت ہے جسکو خارج میں ملاحظہ کرکے ہم جسم کہتے ہیں۔ اور ذہن اور بدن کی اسطرح تعریف کرتے ہیں کہ وہ مختلف پہلو ایک ہی موجود کے ہیں اور یہ دونوں ملکے اس موجود کو شامل ہیں۔ یہ توضیح یعنی واحدیت کی ہمارے سامنے ہے جب ہم انکی کتاب کا اور آگے مطالعہ کرتے ہیں تو ہمکو ایک نظریہ ملتا ہے کہ ذہنی وجود ایک جامع مظہر اشیا کی اس وجدانی حقیقت کا ہے اور اسطرح ہم حیوانیت کا انقلاب روحانیت میں مشاہدہ کرتے ہیں (دیکھو ف ۱)۔

۳۔ (۲) مجرد واحدیت نے فلسفیانہ نظاموں کی تدریجی تکمیل میں بہت بڑا کام کیا ہے۔ اسپنوزہ اسکی پہلی عمدہ مثال ہے۔ اسپنوزہ کے نزدیک ایک لاتناہی حقیقت[1] یعنے خدائے تعالے یا علت بذات خود کے صفات بے شمار ہیں انہیں صرف دو صفتوں تک انسان کے علم کی رسائی ہے امتداد[2] اور تعقل۔ انھیں سے ماہر واحد

---

[1] حقیقت کی جگہ وہ لفظ ہے جسکے معنے جوہر کے ہیں ہم مسلمان خدا پر جوہر کا اطلاق نہیں کرتے اسلئے مترجم نے حقیقت اوسکی جگہ پر لکھا ہے ۱۲۔

[2] ہمارے مذہب میں امتداد کو خدائی صفت ٹھہرانا شرک ہے اسلئے کہ امتداد منقسم ہے اور جو منقسم ہے وہ اپنے اجزا کا محتاج ہے اور خدا کا کوئی وصف محتاج نہیں ہوسکتا تعقل بھی خدا کیلئے

مخصص اطوار سے ظاہر ہوتا ہے۔ پس مختلف اجسام طبعیہ اطوار ہیں وصف امتداد کے اور افراد ذہن اطوار ہیں وصف تعقل کے۔ لیکن چونکہ وجود الٰہی کے بے شمار وصف اور بھی ہیں تو اوسکی کنہ ماہیت ہمکو نہیں معلوم ہوسکتی۔ بس ہم ایک دو صنف (قسم تحتانی) کو حاصل کرتے ہیں (۱۔ مذکورۂ صدر) یعنے مجرد واحدیت جیسے موافق مشترک اساس مادہ اور جسم کا صحیح طور سے ناقابل تعریف ہے۔ بنابر اس نظریہ کے یلاشک تعامل (باہمی فعل وانفعال) نہیں ہوسکتا صرف متوازات[^۱] اور جوابی اعمال وافعال بعینہ ایک ہی طور کے ہیں جو عالم جسمانی میں واقع ہوتا ہے اوسی کے مطابق عالم ذہن میں بھی وقوع حوادث کا ہوتا ہے۔ اس معنے سے اسپنوزہ کے مشہور مقولہ کا خلاصہ مطلب یہ ہے۔ ہر سانحہ اپنے کامل مفہوم کے لحاظ سے ایک عمل ہوتا ہے جسکا اجرا ایک ہی جوہر میں ہے جو کہ ذات خدا ہے ہمارا ادراک ایسے سانحہ کا ایک طرفہ اور جزوی ہوتا ہے

اکثر متاخرین فلاسفہ واحدیت کا یہی رخ کائنات کے باب میں اختیار کرتے ہیں اگرچہ وہ وحدت اولی کے بیشمار صفات کے باب میں کچھ نہیں کہتے مگر وہ اوسکی کنہ ماہیت کو بالکل مضبوطی کے ساتھ نامعلوم قرار دیتے ہیں اور یہ کہ ہمکو اوسکی حقیقت کا علم متوازی صورتوں سے اندرونی اور بیرونی واقعات کے حاصل ہوتا ہے ہربرٹ اسپنسر مثلاً واحدی فرقے سے ہے لفظ کے اس مفہوم کے لحاظ سے۔ لا ادریت (دیکھو ح ۵) حقیقت اصلی کی تعریف کی تمام کوششوں سے دست برداری ہے فکنر کبھی تو یہ رائے اختیار کرتا ہے کبھی روحانیت کیطرف جاتا ہے۔

۴۔ دوسری صنف مجرد واحدیت کی (اول ا۔ میں جسکا مذکور اوپر ہوا ہے) زیادہ تر جرأت کا کام ہے اسنے یہہ اپنے ذمہ لیا ہے کہ ذہنی اور مادی وحدت کی تعریف کی جائے یا جیسے اسطرح کہنا بہتر سمجھا گیا ہے کہ مثالی (خیالی) اور حقیقی حیثیتوں کی تعریف۔ فکٹ اور شی لنگ اور ہیگل اسکے عمدہ نمایندے ہیں۔ فکٹ مطلق ایگو (میں ضمیر متکلم) (یا باعتبار اوسکی اسکے بعد کی اصطلاح کے جسمیں سادگی زیادہ ہے) مطلق

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ نہیں کہتے۔ حکمت اور دانائی اور علم یہ الفاظ جائز ہیں ۱۲۔

[^۱]: دو چیزوں کا برابر ایک انداز پر چلنا یا ہونا جیسے دو متوازی خط ۱۲۔

ایک ہی مبدء ہے جس سے فرد ایگو[شہ] اور نن ایگو کی تکمیل ہوتی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس فلسفہ کی یہ ایک ہی مابعد الطبیعی اصل ہے۔ شی لنگ دوسری جانب مطلق عینیت (ہو ہویت) یا استغنا کو اصلی وجود سمجھتا ہے۔ مطلق کے ذاتی علم سے موضوع اور معروض (ذہن و مادہ) کا تضاد پیدا ہوتا ہے۔ مگر ان دونوں میں سوائے مقداری فرق کے اور کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ اونکی کیفی یا وصفی یکسانی کو نہ چھیڑنا چاہئے۔ پس فرد فرد اشیا اونکے امتیازات یا قوتیں اس مقداری نوع کی بلکہ حقیقی اور مثالی تقابل کو بھی محض صوری یا مقداری سمجھ لینا چاہئے کوئی نوعی اختلاف نہ سمجھنا چاہئے۔ ہیگل جسکو مطلق کہتا ہے وہ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک معین صورت ہستی کی ہے۔ مناظرانہ طریق عمل سے یہ تصور بہت جامع ہوگیا ہے اور اس میں متعدد مفہوم مضمر ہیں یہانتک کہ آخرکار ماہیت مطلق کی یا خدا کی منکشف ہوجاتی ہے۔ جسکی طرف اس اسلوب کی زبردست روانی کھینچ لیجاتی ہے۔ خاص صورتیں وجود مطلق کی فطرت اور ذہن ہیں۔ ایسی ہی رائے یا مطمح نظر پر دن ہارٹمان نے زمانۂ حال میں کام کیا اور اوسکو نکالا جسکے نزدیک مطلق کی صفت عدم شعور ہے۔ لوٹز کو بھی واحدی Monist ہی سمجھنا چاہئے کیونکہ وہ مستجمع کمال جوہر (جسکی ضرورت اسلئے ہوئی کہ افراد اشیا میں تعامل یا فعل و انفعال کی توضیح ہوسکے) کو مذہبی مفہوم کے اعتبار سے عین ذات خدا سمجھتا ہے اور اس تصور میں اخلاقی صفات ثابت کرتا ہے۔ اسطرح کہ مبدء اول یعنے وجود اول صرف خلّاق ہی نہیں ہے بلکہ اخلاقی بے مثالی بھی اوسمیں موجود ہے اور وہ راہنمائی کرتا ہے تاریخی تکمیل کیجانب۔

۵۔ مابعد الطبیعی واحدیت کے انتقادی اندازے تک ذہن کی رسائی کیلئے ہمکو چاہئے کہ اعیانی صورت کو بحث سے خارج کردیں۔ کیونکہ اعیانی واحدیت صرف ایک چھپی ہوئی اثنینیت ہے۔ اس سے کوئی حقیقی توضیح اوس طریق کی نہیں ملتی جسمیں ذہنی اور مادی میں توافق پیدا ہوسکے۔ صرف واقعات کا بیان اثنینیت کی شان سے کسیقدر الگ ہے اگرچہ اس بناوٹ سے ایک شبہ بھی حاصل نہیں ہوتا مگر

شہ ایگو انا اور نن ایگو غیر انا۔ یعنے میں اور نہیں میں جس سے ذہن اور مادہ مراد لی گئی ہے ۱۲ مصہ۔

واحدیت کی صورت اور ہے۔ دو طور کے آثار کا ایک وجود سے استخراج کرنا خواہ معلوم ہو خواہ نامعلوم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انکا اجرا فی الوقت یا برمحل ہے اور اون کی موازات زیادہ قابل فہم ہے۔ لہٰذا ہم بھی عنقریب یہ ملاحظہ کریں گے کہ یہ صورت واحدیت کی کیونکر (اور کس حد تک) ایسی ہے یا نہیں ہے کہ ایک کافی اور قابل الطمینان حل اس بڑے مسئلہ کا مہیا کرسکے جسکو خاص صناعتوں نے (ناقابل حل سمجھ کے) چھوڑ دیا ہے۔ ہکو یہہ توقع رکھنے کی ضرورت نہیں ہے کہ علم العلم کی جانب سے کوئی اختلاف ہوگا۔ علمیات میں تجربے کے اساس کی دو رخی حقیقت کو بالکل مان لیا ہے۔ اس علم میں تجربے کی تکمیل ایسے وجود کو فرض کرکے کیجاتی ہے جو دونوں رخوں یا حیثیتوں کی تہ میں ہے تاہم اسکو بے شمار اعتراضوں سے مقابلہ کرنا ہوگا۔ انھیں سے بعض خالص منطقی ہونگے بعض نفسیات کے متعلق اور علمی۔ انہیں سے خاص اعتراض کو ہم اوس خلاصہ کو جو اسکے ساتھ ملحق ہے درج کرینگے۔

(۱) مجرد واحدیت حد سے آگے بڑھ گئی ہے دوبارا اولاً تو اس نے ذہنی کرے کو غیر محدود وسعت بخشی ہے دوسرے اس نے فرض کرلیا ہے ایک معلوم یا نامعلوم اتحاد ذہنی اور جسمانی کا۔ تجربہ انہیں سے کسی ایک امر کے اختیار کرنیکی بھی ضرورت کو ثابت نہیں کرتا۔ پس ہم ایک منطقی اعتراض اس نظریہ پر کرتے ہیں۔ ایسا اعتراض جو فلسفہ کے قواعد سے اسطرح ادا کیا جاتا ہے۔ ابتدائی اصول متعدد نہیں ہوسکتے (۶)۔ (۲) مجرد واحدیت نے ذہن وجسم کے فعل و انفعال کی ترجمانی جو پیش کی ہے نہ وہ سہل ہے اور نہ بدیہی۔ مجرد واحدیت سے اوس صورتمیں مدد لیتے ہیں جبکہ بسیط تصور فعل و انفعال کا صحیح معنے کے لحاظ سے جسکا تجربے سے اشارہ ملتا ہے درست نہیں آتا۔ پس واحدیت آخری علاج ہے۔ ایک جائے پناہ ہے

---

۵ یعنے وجود واحد سے دو قسم کے آثار کا پیدا ہونا زیادہ قریب القیاس ہے بہ نسبت اثنینیت کے کہ دو مختلف جوہر جنکی ماہیت ایک دوسرے سے متغائر ہے اونمیں تعامل ثابت کیا جائے۔ ۱۲

۶ مقصود یہ ہے کہ ذہن و مادہ دو متضاد جوہر ہیں اونمیں تعامل تجویز نہیں ہوسکتا اسلئے یہ مان لیا کہ ایک ہی جوہر درحقیقت موجود ہے تاکہ اس دشواری سے نجات ہو ۱۲ ط

اثنینیت کی مشکلات سے بچنے کیلئے اسمیں پناہ لیجاتی ہے مگر واحدیت کے اصول سے جو ترجمانی ہوتی ہے اور وہ واحدیت کے طرفداروں کے خیال سے بہت واضح ہے اور واقعات کے تجربے سے اوسکا ثبوت ملتا ہے وہ درحقیقت ایسی نہیں ہے نہ بدیہی ہے نہ واقعات کے تجربے سے ثابت ہوتی ہے۔ فرض کرلو کہ ایک ہی چیز کے دو مختلف رخ ہیں یا دو طریقے ظہور کے ہیں لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ اون دونوں میں برابر برابر انقلابات واقع ہوا کرتے ہیں (جسکو موازات کہتے ہیں)۔ بداہت عقلی سے ممکن دو شقیں اور بھی ہیں یہ دونوں رُخ ایک دوسرے سے بے نیاز ہوں (مثلاً صورت[ش] اور وصف یا شارت اور لقا دونوں کسی واقعی تجربے کے اعتبار سے)۔ یا یہ کہ دونوں ایک دوسرے کا عکس ہوں یا عکسی نسبت رکھتے ہوں (جیسے ایک مخصوص حجم کے کُرے کے دو جزو ہیں جسمیں ایک کا بڑھنا دوسرے کے گھٹنے کے ساتھ ہو اور بالعکس)۔ نتیجہ یہ نکلا کہ کوئی حجت اسپر قائم نہیں ہے کہ ایک خاص قسم کا تعلق درمیان جسم اور ذہن کے ہمارے تجربے میں جسطرح پایا جاتا ہے وہ اسلیئے ہو کہ ہم نے مجرد واحدیت کے مسلمات کو مان لیا ہے۔ اور اگر واحدیت کے نظریہ کی تائید واجب ہے ثانوی مفروضات کے ذریعہ سے تاکہ مفروضہ صورت کو ثابت کریں کہ یہی ایک ممکنہ صورت ہے تو یہ یادؤ پیچیدہ ہو جاتی ہے سیدھی سادی اثنینیت سے بھی۔ فکنر گاہ گاہ ایک دائرے کی شکل کو کام میں لاتا تھا۔ اسطرح کہ جو دائرے کے اندر ہو اوسکی نظر میں دائرے کی صورت جیسی نظر آئے گی وہ اوس صورت سے بداہتہً مختلف ہوگی جو دائرے کے باہر والے کو دائرے کی شکل دکھائی دیگی۔ جسمیں ہم یہ اضافہ کرسکتے ہیں کہ علاوہ اختلاف مطمح نظر کے (کھڑے ہونیکی جگہ جہاں سے دائرے کو دیکھا) اگر کوئی تبدیلی دائرے کے رقبہ یا محیط کی صورتمیں ہوگا تو یہ تبدیلی دونوں دیکھنے والوں کے لیئے یکساں ہوگی (یعنے دونوں ناظر اس تغیر کو محسوس کرینگے)، لیکن اس گنجائش کے دینے پر بھی یہ شکل (جسکو بلاشک ہم یہ نہیں مان سکتے کہ صرف یہی[ع] ایک شکل یعنے دائرہ عموماً واحدیت

[ش] یعنے یہ ضرور نہیں ہے کہ دونوں حیثیتیں ایک صورت رکھتی ہوں جسقدر ایک میں قوت ہو اوتنی ہی دوسری میں جتنی دیر تک یہ باقی رہے اوتنی ہی دیر تک، وہ بھی باقی رہے ۱۲ ھ

[ع] یعنے واحدیت صرف دائرے ہی کی شکل سے نمایاں ہوسکتی ہے نہ کسی اور شکل سے ۱۲۔

کا درست اظہار ہے) کچھ بڑا کام نہیں دیتی۔ اس مثال سے مادی اور ذہنی کی مساوات
کی کوئی توضیح نہیں ہوسکتی۔ آخر میں یہ کہا جائیگا کہ یہ دعوے کرنا کہ ان دونوں رخوں میں
اصلی یکسانی ہے اس دعوے سے وہی مشکلیں پیش آئیں گی جو مساواتی مادیت میں
پیش آئی تھیں جنپر قبل کی ایک فصل میں بحث ہوچکی ہے (دیکھو ف ۵)۔

۷۔ (۳) واحدیت کا صرف یہی دعوٰے نہیں ہے کہ وہ ایک فرد ذہن اور
حیوانی بدن کی جو اس ذہن سے متعلق ہے انکی متعینہ نسبت کا بیان ہے بلکہ وہ عام
تعلق جو تمام عناصر کائنات کے بیرونی اور اندرونی رخوں میں پایا جاتا ہے (ان سب کا
اظہار ہے۔ جسکا نتیجہ یہ ہے کہ وہ امتیاز جو کہ نفسی میں شعور کے اعتبار سے اور جملہ غیر شعوری
طریقوں میں ہے تاریخ فلسفہ سے ثابت ہوتا ہے کہ بہت محنت اور دقت سے حاصل
ہوا ہے وہ سب بالکل دریا برد ہوجاتا ہے۔ پالسین نے بڑی فصاحت سے واحدی
مابعد الطبیعت کی طرف سے مرافعہ کیا ہے وہ ذہن کے مفہوم میں عدم شعور کے داخل
کرنیمیں بھی کوئی مضائقہ نہیں کرتا۔ اوس سے یہ فرو گذاشت ہوئی کہ اس طرز عمل سے
صناعتی نفسیات بالکل غیر ممکن ہوجائیگی۔ اگر نفسیات کو صناعت ہونا ہے تو چاہیئے
کہ تجربی استقرائی عمارت کی صورت اختیار کرے وہی توسیع نفسیات کی اس راہ کو بالکل
مسدود کردیتی ہے کہ کوئی صحیح اور درست صورت نفسیات کی پیدا ہو۔

(۴) بعض اوقات یہ فرض کرلیا جاتا ہے کہ جملہ واقعات جائز ہوجائیں گے
اگر ہم ایک کامل ذہنی[1] سلسلہ فرض کریں کہ وہ بدمقابل ہو مادی افعال کے اتصال کا
مگر ہم نے دیکھا کہ نفسی علیت کے مفہوم میں ایک طبیعی مشکل ہے (دیکھو ف ۴)۔ یہ ایسی
مشکل ہے کہ یہ امر مشتبہ ہوجاتا ہے کہ اخیری مقصود نفسی قدر و قیمت کی اس فرضی توسیع
سے خیالات میں بھی حاصل ہوسکتا ہے یا نہیں۔ اگر اندرونی ادراک کے واقعات میں
کوئی تعلیلی اتصال نہ دریافت ہوسکے جسطرح وہ تجربے سے معلوم ہوتے ہیں تو اس
فقرۂ "ذہنی طرق" کے معنے کو وسعت دینے سے ابتدا ہی سے کوئی امید نہیں ہے! انکی

---

[1] یعنے جسطرح مادی حوادث کا سلسلۂ علت و معلول درست اور یقینی ہے اسیطرح کا ایک سلسلہ ذہنیات کا بھی مان لیں جسکا تسلسل مادی تسلسل کے مشابہ ہو ۱۲ مـ۔

تعریف نہیں ہوسکتی مگر شعور کے واقعات کی تمثیل سے۔

۹۔ (۵) لیکن مجرد واحدیت کا تصادم تجربی طبیعات کے تعلیمات سے بھی ہوتا ہے۔ اس مذہب میں فروگذاشت کیگئی ہے اوس خط فاصل سے جو درمیان نامی اور غیر نامی کائنات کے ہے اگرچہ کسی نظریہ سے تکمیل کے یہ دونوں ملائے نہیں گئے ہیں (یہ دو جدا جدا عالم ہیں نباتات اور حیوانات ابدان نامیہ میں ہیں اور جمادات اور پانی اور گیسیں وغیرہ اجسام غیر نامیہ میں ہیں)۔ پس یہ ظاہر ہے کہ کوئی ذی شعور موضوع (مثلاً انسان) ذہنی افعال کو ان چیزوں میں نہیں ثابت کرسکتا جو اوسکی ذات سے خارج ہیں اور اگر ایسا کریگا تو تمثیلی حجت ہی کے ذریعہ سے کرسکتا ہے۔ انسان کے اظہاری حرکات اور دوسرے مخلوقات کے اظہاری[۱] حرکات میں جسقدر مشابہت کم ہوگی اوسیقدر شبہ اوس استدلال میں باقی رہیگا اور یقین کا درجہ کمتر ہوگا۔ اس تمثیلی اظہار کو جہانتک جی چاہے لیجاؤ لیکن ہمارے تمام موجودہ معلومات سے ہم جب خلیہ[۲] تک پہونچتے ہیں تو یہ راہ مسدود ہوجاتی پس خلیہ ہی تک ہماری کوشش نے ہمکو پہنچایا ہے۔ خلیہ پر محرکات کی تاثیر سے جو اثر ہوتا ہے اور خاص طبیعی کیمیائی تغیرات غیر نامی اجسام کے بڑا فرق رکھتے ہیں اور یہ فرق ایسا ابتدائی بدیہی ہے کہ مابعد الطبیعت اس کا لحاظ نہ کرے تو گویا مابعد الطبیعت واقعات سے بے خبر ہے۔ ایسی مابعد الطبیعت ناقص ہے۔

پس ہم یہ کسیطرح نہیں یقین کرسکتے کہ واحدیت کوئی عمدہ یا مابعد الطبیعی ترجمانی وجود کی ہے ہم نے جو انتقاد مابعد الطبیعی فرقوں کا ابتک کیا ہے اوس سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ واقعیت اشیاء کو دیکھتے ہوئے اثنینیت کی طرف غلبہ ظن کا زیادہ ہے یہ مذہب مخصوص صناعتوں سے بھی موافقت رکھتا ہے اور منطق اور علمیات کے

---

[۱] اظہاری حرکات سے مراد ہے ایسے حرکات جو کسی خاص حالت یا قصد پر دلالت کرتے ہیں ۱۲۔

[۲] خلیہ جسکو انگریزی میں سیل cell کہتے ہیں ابتدائی جسم نامی ہے جسمیں حیات حیوانی کے آثار پائے جاتے ہیں محرکات خارجیہ گرمی روشنی کہربائیہ کے اثر سے خلیہ پر جو آثار ظاہر ہوتے ہیں وہ دو یا زیادہ غیر نامی اجسام کے کہرو انکسار سے بالکل مختلف ہوتے ہیں ۱۲ حد

مقاصد سے بھی مطابقت رکھتا ہے۔ جمالی یا اخلاقی رجحان کے متعدد اصول نہ مانے جائیں یہ کسیطرح سے بھی کوئی حجت اثنینیت کے خلاف نہیں لاسکتا (دیکھو ف۱۵) کم سے کم درجہ کا مظنہ بطور دیگر اگر ہے تو مادیت مفروضہ کے حق میں ہے ہمارے اعتقاد کو درست مان کے۔ روحانیت کا مرتبہ ظن کے مدارج کے اعتبار سے اثنینیت کے بعد ہے۔ واحدیت کی مابعد الطبیعت کا رجحان یہ ہے کہ وہ فی الواقع رفتہ رفتہ روحانیت ہو جاتی ہے۔

نوٹ۔ اصطلاح موزم واحدیت (یعنے مسئلۂ وحدت) اوس مذہب کے لئے بھی مستعمل ہے جسمیں خدا کو اور کائنات کو ایک دوسرے پر منطبق مانا ہے یعنے مذہب ہمہ اوست (وحدت وجود) (دیکھو ف۲۲) اور معقولات میں ہم آج بھی اکثر یہ سنا کرتے ہیں کہ واحدیت اس معنے سے مستعمل ہے کہ مواد علم اصلاً واحد ہے یہ بمقابلہ اوس مذہب کے جسمیں اثنینیت نے مثال اور شئے کو جدا جدا مانا ہے (دیکھو ف۱۶) واحدیت پر کتابوں کی کمی نہیں ہے لیکن یہ بڑا نقص ہے کہ بالاستیعاب کوئی تاریخی اور مہذب اور مدون بحث اس رائے کے متعلق موجود نہیں ہے لہذا یہی مناسب معلوم ہوا کہ اون کتابوں کے ذکر سے قطع نظر کیجائے جسمیں یہ بحث ناقص طور سے ہے۔

ف۲۰ میکانیت اور مقصدیت

میکانیت کا عام اصول یہ ہے کہ ایک لاشعوری لیکن ضروری اتصال علل و معلولات کا عالم میں واقع ہے۔ اوسکی صورت طبیعی علیت کی ہے اس مطمح نظر کا نام میکانیت ہے کیونکہ یہ اتصال بالآخر تابع ہے قوانین حرکت کا اور جس علم میں قوانین حرکت سے بحث کرتے ہیں وہ میکانیات ہے۔ میکانیت اور مادیت میں بداہتہً قریبی رشتہ ہے (دیکھو ف۱۶)۔ اور فلسفہ کی تاریخ میں یہ دونوں دست وگریباں رہے ہیں یہ بات مادیت کی قدیم صورت پر بھی صادق آتی ہے۔ مذہب اجزاء صغار قدیم حکماء یونان کا تھا۔ لیوسپس اور دیمقراطیس Democritus Leucippus جملہ حوادث کو افعال حرکت کے تحت میں تصور کرتے ہیں۔ یہ کچھ تو ذروں کے بلا مزاحمت گرنے سے ہوتا ہے اور کچھ تغیرات ایک ذرے کے دوسرے کو دبانے اور اوس سے ٹکر کھانے سے وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ فلسفۂ جدید میں ہابس Hobbes (دیکھو ف۲) اور مصنف سسٹم دی لانیچرا "System de la nature" (دیکھو ف۱۶) دونوں بالکل میکانیت کا کلیتہً صحیح اور مطابق واقع ہونا یقین کرتے ہیں۔ بہرطور صرف اہل مادہ ہی نے اس نظریہ (میکانیت) کی تائید نہیں کی ہے بلکہ اہل واحدیت بھی اسکے بڑے طرفدار ہیں (دیکھو ف ۱۹) مثلاً اسپنوزہ ایسی ہی قوت سے موید میکانیت کا ہے جیسے ہابس کوئی مشیت (ارادہ) علت اور معلول کے اتصال کا مزاحم نہیں ہو سکتا نہ کوئی غرض یا غایت اشیاء میں موجود ہے جو سلسلۂ حوادث کا نظم و نسق کرتی ہو۔ اسپنوزہ کے نزدیک ہر صورت میں میکانیت علت و معلول کی مطابقت رکھتی ہے عقل اور استدلال سے

لہ یہ تو معاذاللہ دہریت ہے مشیت الہی ہر تعلق کو شکست کر سکتی ہے اگرچہ عادت الہی اس طرح جاری ہوئی ہو مگر ہم خدا کے ارادے کو ہر چیز پر غالب مانتے ہیں ۱۲ مد

اور اس سے عقل اور وجود کے مسئلہ میں وہ اضطراب واقع ہوا جو اوس کے فلسفہ کے خاصّوں سے ہے۔

۲۰۱ اسی کے مثل کلی مقصدیت مابعد الطبیعت کے ساتھ کہیں فلسفہ کی تاریخ میں پائی نہیں جاتی۔ (یعنے صرف مقصدیت پر کسی نے فلسفہ کی بنیاد نہیں رکھی) جہاں کہیں مقصدیت کا اصول تسلیم کیا گیا ہے وہاں میکانیت کو بھی تسلیم کیا ہے کہ وہ بھی ایک صورت وقوع حوادث کی ہے اگرچہ مقصدیت کی تابع ہو۔ ہم اسکو افلاطون کے فلسفہ میں ملاحظہ کرتے ہیں جسکا سب سے پہلے مقصدیت کی طرف رجوع کرنا مابعد الطبیعت کی تاریخ میں مسلم ہے۔ افلاطون کے نزدیک ہر چیز کا پیدا ہونا اور اوسکا کمال مقاصد کے موافق ہوتا ہے اور یہ مقاصد مثل اشیاء میں موجود ہیں۔ لیکن اسکے ساتھ ہی اوسکے نزدیک بالفعل ترقی کی ہر حیثیت اور ہر منزل علت و معلول کے سلسلے میں جاری ہے بہ مقابل جو مثال (تصور) اور مادے میں ہے اوسکا اظہار اس بیان سے ہوتا ہے کہ عالم مثال کی مملکت میں عقل اور مقصد کا نظم و نسق ہے لیکن عالم مادی میں لاشعوری ضرورت کام کرتی ہے۔

ترتیب حادثوں کی دو صورتوں میں زیادہ توضیح کے ساتھ ارسطاطالیس کی تصنیف میں ملتی ہے۔ ایک طرف تو عالم طبیعی کے تغیرات حرکت کی صورتیں فضاء عالم کے اندر واقع ہوتے ہیں۔ یہ وقوع حوادث کا خالصتاً میکانی یکسانی ہے (یعنے کل کیطرح ایک ہی انداز پر واقع ہوا کرتے ہیں)۔ دوسری جانب غرض و غایت جملہ کمالات کی صورت اور ارتقاء اور حقیقی اصول کا نشو و نما ہے۔ اس طریقے سے ایک مقصدی یکسانی میکانیت پر حاکم کر دیگئی ہے۔ فطرت میں کوئی کام بلا غرض نہیں ہوتا اور ہر شئے کا انجام مفید ہے اور اس عام مقصدیت کی توضیح اسی مفروض پر ہوسکتی ہے کہ خود فطرت کا رُخ کسی مقصد کیجانب ہے اور فطرت کے جملہ افعال کسی خاص غرض کی انجام دہی ہے۔ پس میکانی اسباب اگرچہ اس کلی غرض کے حاصل کرنیکے لیئے ضروری ہیں لیکن اونکو صحیح معنے کے اعتبار سے اسباب نہیں کہہ سکتے وہ شرطیں یا معدات ہیں۔ اصلی اسباب

سلہ وہ امور جو کسی غرض خاص کے حاصل کرنے میں مدد دیں اور اسباب کو فراہم کریں وہ معدات کہے جاتے ہیں ۱۲ ص۔

علل غائیہ[1] ہیں ارسطاطالیس کی مقصدیت اسی قسم کے نظریات کے ایک پورے سلسلے کا نمونہ ہے۔ لائبنز مثلاً میکانیت اور مقصدیت کی توفیق و تلفیق اسی طریق سے کرتا ہے اور اسی صدی میں لوٹزا اسی رائے کا اصلی نمایندہ ہے۔

۳۔ کانٹ پہلا فلسفی تھا جس نے مقصد کے تصور کے تحلیل کرنے کی کوشش انتقادی اور تجربی طریقہ سے کی اور اس امر کی جانچ کی کہ آیا یہ مقصدیت طبیعی آثار پر جاری ہوسکتی ہے یا نہیں۔ کانٹ کی کتاب کرٹیک ڈر آر ٹھیل اسکرافٹ Kritik der Urtheils Kraft میں مقصدی اور جمالی تصدیق پر بحث کیگئی ہے (دیکھو ف ۳)۔ وہ طبعی معروض (اشیاء) کی مقصدیت کو معروضی (خارجی) بھی بیان کرتا ہے اور داخلی یا باطنی بھی (وہ خارج اور ذہن دونوں ظرفوں میں موجود ہے)۔ اسکی ماہیت یہ ہے کہ شئے فی الخارج اور اوسکی مثال یا تصور میں موافقت ہو یا یہ کہ اجزا کا تعین کل سے ہو۔ (یعنے جزو کل میں مناسبت اور موافقت پائی جائے)۔ مقصدی مظہر فطرت کا نظام آلی (نمو) سے پہچانا جاتا ہے نظام آلی کے جملہ ارکان (اعضا) اور افعال خدمت کرتے ہیں بقاء شخصی اور بقاء نوعی دونوں کے لئے اور اوسکے متعدد اور مختلف اجزا میں دائمی فعل و انفعال ہے۔ (یہ عمل اور رد عمل ہمیشہ جاری رہتا ہے) نظام آلی سے اسکی وسعت تمام عالم پر چھا جاتی ہے عالم خود ایک مقصدی نظام سمجھا جاسکتا ہے۔ غرض آخری طبیعی کمال کی آگے بڑھکے اخلاقی مقصد ہو جاتی ہے۔ کیونکہ جبتک ہم اخلاق تک رسائی نہیں کرتے تو یہ سوال کہ انجام کیا ہے ؟ بے معنی رہتا ہے۔ مقصدی نظر کا تعارض میکانی نظر سے نہیں ہوتا اگر ہم ہوشیاری سے مقصد کو ناظم[2] سمجھیں نہ کہ مقوم قوت حکمیہ یا تصدیق کے ذہنی اصول کی حیثیت سے مقصدیت ایسی صورت میں خوب جاری ہوسکے گی جس صورت میں میکانی

---

[1] علت غائی وہ مقصد خاص جسکے لئے کسی شئے کا وجود ہو مثلاً تخت بادشاہ کے جلوس کے لئے بادشاہ کا جلوس تخت کی علت غائی ہے ۱۲ ص۔

[2] ناظم وہ جس سے کسی شئے کی نظم و ترتیب ہو اور مقوم وہ ہے جس سے کسی شئے کی ماہیت پیدا ہو مقصد اصل ماہیت نہیں ہے بلکہ نظم و ترتیب کا باعث ہے۔ مثلاً بادشاہ کا جلوس تخت کے ایک خاص وضع سے بنائے جانیکا باعث ہے نہ کہ لکڑی کیطرح اوسکی ماہیت میں داخل ہے ۱۲۔

ترجمانی ممکن نہوگی یا بالفعل ممکن نہوگی۔ دو رائیں (مقصدیت اور میکانیت) ایک دوسرے کی تکمیل کرتی ہیں اور ایک کو دوسری اور مدد دیتی ہے۔ مقصدیت علت و معلول کی تحقیق میں تلاش کنندہ اصول کی حیثیت سے بکار آمد ہے (مقاصد اشیاء کو دیکھ کے اسباب کا پتا چلتا ہے)۔ ایسی عقل میں جو ہم سے بالاتر ہے دونوں رایوں کا فرق بالکل غائب ہو جائیگا۔ جدید منطقی خصوصاً سگورٹ اور ونڈت غائیت اور سببیت میں جو نسبت ہے اسکی تعریف اسی طریق سے کرتے ہیں (جسکا ابھی مذکور ہوا)۔

۴۔ میکانیت کی طرفداری کو فلسفیانہ توجہ میں اوسوقت سے عروج ہوا جبکہ آثار حیات کے باب میں کہا گیا کہ اونکی میکانی ترجمانی ممکن ہے (یعنے حیوان ایک چلتی ہوئی کل ہے)۔ دی کارٹیس نے اس رائے کے لئے راستہ صاف کر دیا تھا جبکہ اوسنے یہ کہا تھا کہ حیوان خود بخود چلنے والی کل ہے۔ لیکن اوسکے اس نظریہ کا معارضہ کیا گیا نفس حیوانی Vitalistic مفروضہ سے اسس رائے سے جملہ آثار حیات ایک اور ہی اصل کے تابع قرار دئے گئے جسکو قوت زندگی (نفس حیوانی) کہتے ہیں اور اسطرح ایک حد فاصل درمیان جاندار اور بے جان یا میکان (کل) کے کھینچ دی گئی شیلنگ کے فلسفہ طبیعی میں خصوصیت کے ساتھ نظریۂ آلیت (نمو) کا استعمال ہوا اس نظریہ کے ذریعہ سے کمال اور صورتیں حیوانی عالم کی واضح کر دی گئیں لیکن وہ جس کو قوت حیات کہتے تھے علمی تحقیقات میں ایک مزاحمت تھی نہ کہ مدد۔ اصل توضیح کی حیثیت سے آلیت کے میدان میں یہ ایسی ہی بیکار تھی جیسے مختلف ذہنی قوتیں اٹھارھویں صدی کی علم نفس میں ذہن کے میدانمیں بے سود ثابت ہوئیں۔ پس یہ ایک عظیم ترقی تھی جبکہ جدید علمائے عضویات نے جنکا سرگروہ لوٹز تھا میکانیت کو طریق حیات کی تحقیق میں اصل ناظم قرار دیا۔ تقریباً اسی زمانے میں جبکہ یہ انقلاب واقع ہوا حیوانیت کے خلاف عضویات میں میکانیت کا خیال علم نفس میں بھی داخل کیا گیا۔ قدیم ذہنی قوتیں آخرکار ترک کر دی گئیں۔ اور ہربرٹ نے ایک بڑے مسئلہ میں کار عظیم کیا ذہن کے میکانیات کو تحریر کیا (دیکھو ف ۷)۔ اسکے تھوڑے ہی دنوں کے بعد یہ اعتقاد جو اب بھی جاری ہے کہ ایک ماورائی[*] مقصد انسانی سلسلہ کی تکمیل میں دکھائی دیتا ہے

[*] یعنے ماورائی طبیعات کوئی مقصد عالی اس سلسلے میں نمایاں ہے کہ ادنی درجے کے حیوانات سے

اس اعتقاد کو بالکل مٹا دیا ڈارون کے مسئلۂ توالد نے۔ کوئی اقتصادی حد تغیرات کی نہیں ہے جو ایک مقصود کو انجام تک لیجاتے ہیں پس اس نظریہ سے پایا جاتا ہے کہ ایک نہایت فیاضانہ سلسلے سے حیوانی مملکت آہستہ آہستہ اُس منزل پر پہونچتی ہے جہاں وہ مقصدیت کا جامہ پہن لیتی ہے۔ مزید تکمیل کے لئے اوسی کا اثر پڑتا ہے جو کہ جہد للبقا کے بعد باقی رہتا ہے اور وہی تو باقی بھی رہ سکتا ہے جسکا نظام عضوی اعلیٰ درجہ کی مقصدیت رکھتا ہے (یعنے جسکا وجود مفید ہے)۔ مگر یہ مقصدی نظام محض ایک خاص صورت ہے بہت سی صورتوں سے اور اوسکا تحقق اتفاقی اختلافات سے کسی خاندان یا نوع کے مختلف ارکان سے بعض کے لئے ہوتا ہے۔ آج ہی کل حیوانیت کے رجحانات نئے سرے سے پیدا ہوئے ہیں۔ اندرونی حالات تکمیل کی معرفت ڈارون کے تابعین کے ہاتھوں واجبی طور سے نہیں حاصل ہوئی لہذا مسئلہ آج بھی اوسیطرح لاحل ہے جیسے اب سے سو برس پہلے تھا کوئی انکشاف جدید نہیں ہوا۔

۵۔ اون لوگوں کا مشاہدہ بالکل سطحی ہے اور تاریخ کا علم بھی ناقص ہے جو یہ کہتے ہیں اور بڑے زور کیا تھ کہ مقصدیت کو کوئی حق باقی رہنے کا نہیں ہے چونکہ میکانیت نے کمال حاصل کرلیا ہے لائبنز میکانی قوانین کی عملداری بہت وسیع مانتا تھا بہ نسبت اس کے جسکو آج ہم ثابت کرسکتے ہیں اور کانٹ نے نہایت صاف صاف دیکھ لیا تھا کہ زمانۂ موجودہ کی ترقی کہاں سے کہاں پہونچے گی اور کیا راہ اختیار کریگی لوٹز بھی باوصفیکہ اوس نے مسئلہ حیوانی قوۃ کا کس چمک دمک سے انتقاد کیا ہے اگرچہ عضوی حیات کا مفہوم خالص میکانی تھا مگر وہ از سرتاپا مقصدیت کا ماننے والا تھا پس کسی نہ کسی طرح ممکن ہونا چاہیئے کہ حوادث عالم کی دونوں ترجمانیوں میں کوئی توفیق و تلفیق پیدا ہوسکے۔ اس نتیجہ کی جانچ کے لئے ہمکو اس کے معلوم کرنیکی کوشش کرنا چاہیے کہ یہ زیادہ تعین کے ساتھ دریافت ہوجائے کہ میکانیت اور مقصدیت کے کیا معنی ہیں یا علت و معلول کا تعلق اور علت غائی کسے کہتے ہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اشرف المخلوقات انسان تک ایک عجیب و غریب سلسلہ ہے اس کے ماوراء بھی مابعد الموت ایک میدان بہت بڑی ترقی کا ہے ۱۲

(۱) سببیت سے ہم ایک شئے کا موقوف ہونا دوسری شئے پر سمجھتے ہیں اسطرح کہ ایک رکن انمیں سے یعنے علت ایسی سمجھی جائے کہ وہ زمانہ کے لحاظ سے ہمیشہ دوسرے رکن یعنے معلول پر مقدم ہو (دیکھو ۱۶ و ۱)۔ اس تعریف میں یہ نہیں کہا گیا کہ ان دو طریقوں کے عمل میں جنکو علت و معلول کہہ سکتے ہیں کلیتہً کوئی ابہام نہیں ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہم یہ مانتے ہیں کہ ایک ہی علت بعینہ ایک ہی متعین معلول کو پیدا کریگی (ناظرین کو یہ نہ بھول جانا چاہیئے کہ اکثر ایسی صورتیں ہیں جنمیں مختلف حالات اسطرح ایکدوسرے سے ملکے کام کرتے ہیں کہ ایک اثر معلول کے پیدا ہونیکا مشاہدہ ہوتا ہے)۔ لیکن اس قضیہ کا عکس کہ ایک معلول بعینہ صرف اوسی متعین علت سے پیدا ہوگا اس قضیہ کی صحت عموماً و کلیتہً مسلم نہیں ہے۔ بلکہ بخلاف اسکے واقعات کے پورے سلسلہ سے ہمکو یہ علم ہوا ہے کہ ایک ہی اثر یا معلول مختلف طرق سے پیدا ہو سکتا ہے۔ پس ہم بطور قاعدۂ کلیہ کے نہایت سہولت سے یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ یہ معلولات پیدا ہونگے اگر علتیں مفروض ہوں لیکن ایسے ہی یقین کے ساتھ مفروض معلول سے علل پر استدلال نہیں کر سکتے کہ ضرور یہی علتیں ان معلولات کا باعث ہوئیں۔

۲۔ غیر جاندار عالم میں ہم اس مشکل پر غلبہ حاصل کر سکتے ہیں اسلیئے کہ اوس عالم میں علت و معلول کا تعلق یکساں ہے۔ علم ہیئت طبعیات کیمیا میں جسطرح معلولات سے علل پر استدلال کر سکتے ہیں اوسیطرح علل سے معلولات پر بھی ویسے ہی یقین اور اعتبار کیساتھ۔ لیکن آلی (یعنے نباتات اور حیوانات) کے عالم میں صورت ہی اور ہے یہاں معلول ہمیشہ مفروض ہے خواہ اس معلول کو ہم حیات کہیں یا بقائے شخص یا بقاء نوع یا صورت کہیں۔ اجزاء موثرہ جنسے معلول پیدا ہوتا ہے بکثرت ہوتے ہیں اور اونمیں کوئی استقلال نہیں ہوتا۔ پس ہم یقین کے ساتھ کسی خاص تعلیلی ربط پر استدلال نہیں کر سکتے۔ لہذا ایک سادہ میکانی نظریہ زندگی کے آثار کا ناقابل عمل بھی ہے اور بے سود بھی خواہ ہمکو کیسا ہی یقین کیوں نہو کہ عضوی طرق بھی کنہ حقیقت میں کلیتہً قانون علت و معلول کے تابع ہیں مثل غیر عضویات کے۔

(۲)۔ غائیت بھی ایک تعلق احتیاج کا ہے اسطرح کہ یہ مطلقاً مقابل علیت کا نہیں ہے۔ اسکے دو طرف انجام اور واسطہ ہیں اور انمیں بھی ایسا ہی ارتباط تجویز کیا

جاتا ہے جیسا کہ علت اور معلول میں ہے۔ انسان کا فعل ارادی انجام کی طرف نظر رکھتا ہے اور اس انجام کو اپنے منتخب اور مخصوص واسطوں سے حاصل کرتا ہے۔ پہلی خصوصیت اس طرز عمل کی یہ ہے کہ معلول کی پیش بینی ہوتی ہے۔ غرض کے تصور کے لئے یہ ضروری امر ہے کہ معلول (یا اثر) کو پہلے سے جانتے ہوں اور معمولی سلسلۂ علل کا آغاز اسی تصور سے چلتا ہے جسکا انجام یا منزل مقصود یہ پہلے سے جانا ہوا معلول ہوا کرتا ہے۔ ثانیاً اسکے مفہوم میں داخل ہے انتخاب وسائط اور طریقوں کا متعدد وسائط اور طریقوں سے جو سب کے سب ایک ہی انجام کیجانب لیجاتے ہیں۔ ایسے واسطے اوس انجام کے حوالہ سے جو اون سے پیدا ہو مقصدی کہے جاتے ہیں۔ اور ہم مقصدیت کے درجوں میں باعتبار بیشتر یا کمتر مدارج تعین عجلت یا سہولت کے امتیاز کرتے ہیں۔ جنسے مختلف ممکنہ وسائط کسی خاص اثر (معلول) کو پیدا کر سکیں۔

۷۔ متوازی تصور درجوں کا تعلیلی ارتباط میں میکانیت کے نظریہ سے اجنبیت رکھتا ہے۔ یہ محدود ہے غیر مبہم اور مقررہ تعلیلی ارتباط سے جس ارتباط میں ایک شئے بسیط علت ہے اور دوسری شئے بسیط معلول ہے۔ بجائے دیگر مقصدی مطمح نظر کا ایک خلاصہ ہے کہ متعدد اور مختلف واسطے اور تدبیریں ہوں جن سب کا انجام واحد ہو اگرچہ بعض بالواسطہ ہوں اور بعض بلا واسطہ۔ بہرطور یہ نہ مان لینا چاہیئے کہ پیش بینی اثر کی جسکا امکان ایک ذی عقل اور صاحب ارادہ مخلوق میں ہوسکتا ہے ضروری مقدمات سے ہے کیونکہ جن صورتوں میں ہمارے افعال غیر مبہم اور متعین تعلیلی تعلق کے قریب قریب پہونچ جاتے ہیں (یعنے افعال عادیہ یا اضطراریہ) اون صورتوں میں مقصدیت بظاہر دکھائی نہیں دیتی لیکن مقصدی تصورات یہاں بھی مفقود نہیں ہیں۔ اور یہ بھی نہ خیال کرنا چاہیئے کہ مقصدی تصدیق یا حکم کے لئے ضرور نہیں ہے کہ تعلیلی ربط علت اور معلول کا کماحقہ معلوم ہو یہ کافی ہے کہ ایک سلسلہ تجربیات کا یا ترتیب دار طریق عمل کا ہمارے پاس ہو۔ میکانیت اور مقصدیت ایک دوسرے کی تکمیل کے موجب ہیں نہایت مفید طریق سے۔

۸۔ دونوں نظریوں کا پورا حق ادا کیا جاتا اگر اون میں سے ایک دوسرے کے مقابل نہ ہوتا۔ ایک علیت اور دوسرا غائیت کے نام سے۔ علیت ایک اعلیٰ مفہوم ہے اور میکانیت اور غائیت ایک ہی طور سے اس کے ماتحت ہیں میکانیت

کی تعریف[1] یہ ہے کہ وہ بلا ابہام متعین ہے۔ اور غائیت بالابہام دریافت شدہ علیت ہے مقصد کا تصور مابعد الطبیعی ماورائیت[2] کیطرف لیجاتا ہے۔ صرف اوس صورتیں جبکہ ہم ہر صورت میں اوسکو طبیعی آثار پر جاری کریں ویسی ہی پیش بینی اثر یا معلول کی جو کہ انسانی ارادی افعال میں ظاہر ہوتی ہے۔ مثلاً ہم کہیں کہ ہر نظم عضوی میں تصورات انجام کے پائے جاتے ہیں جس سے وہ اپنے افعال کی نظم و ترتیب کرتا ہے۔ یا ہم یہ تصور کریں کہ عالم پر ایک اعلیٰ درجہ کی دانائی متصرف ہے۔ عالم ایک حکیم دانا کے قبضۂ قدرت میں ہے۔ جسکے مصالح خاص ہیں اور وہ اونکو عالم وجود میں لاتا ہے طبیعی واقعات کے سلسلے میں اگر ہم یہ تجویز کریں تو ہم نے مابعد الطبیعی ماورائیت کو داخل کیا۔ یہ قابل ملاحظہ ہے کہ ان دو مفروضوں سے پہلا تجربے کے واقعات کے خلاف ہے دوسرا نہایت سہولت کے ساتھ خاص صناعت سے دست وگریباں ہے یہ سچ ہے اگرچہ ہم مثل کانٹ کے جرأت نہ کریں کہ اوس انجام کی تعریف کریں جسکی طرف کل عالم کا رخ ہے۔ بے شک اصلی مشکلات الٰہیاتی ضمیمہ کی نظریۂ کائنات کے ساتھ صرف اس عجیب کوشش سے پیدا ہوتی ہیں کہ وہ مصالح اور اغراض تجویز کیے جاتے ہیں جنکو دنیا پر حکومت کرنے کے لیے اونکے نزدیک خدائی حکمت نے بجائے خود تجویز کیا ہے۔ ہماری اس تمام بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ بلا مقصد اپنے صحیح مفہوم کے اعتبار سے یا تو میکانیت کے ہم معنے ہے یا منسوب ہے مقصدیت کے کسی غلط تعلق سے جسکو ہم نے طبیعی طرق یا ترتیبات میں مان لیا ہے۔

۹۔ میکانیت اور مقصدیت کے نظریوں کے گذشتہ بیان پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ بیان مذکورہ سے ان دونوں کا اصلی فرق سمجھ میں نہیں آتا۔ غیر عضوی چیز ذکرہ ایں بھی خالص طبیعی اور کیمیائی طرق کےعمل میں بھی ایک معلول مختلف طریقوں سے پیدا ہوسکتا ہے۔ مثلاً ایک خاص درجے کا ٹمپریچر رگڑ سے یا شعاعوں سے یا برقی رو سے پیدا ہوسکتا ہے۔

---

[1] میکانیت عالم میں کوئی اشتباہ باقی نہیں رہا ہے لیکن غائیت مشتبہ ہے اگرچہ اسکی اصلیت سے انکار نہیں ہوسکتا مگر تفصیل معلوم نہیں ہے ۱۲۔

[2] یعنے ظاہر اسباب و آثار کے ماورا اور مقاصد پوشیدہ ہیں جو کہ اجمالاً مفہوم ہوتے ہیں ۱۲۔

(۱) حقیقۃً معلول ان سب صورتوں میں کوئی مستقل ظہور (اثر) نہیں ہے جسکا تحقق مختلف حالات میں ہوتا ہے اور وہ سریع الزوال اور اتفاقی ہے اگر کوئی یہ اصطلاح ان اسباب کے لئے مناسب سمجھے جن سے وہ معلول پیدا ہوا ہے۔

(۲) مزید براں یہ کہ حفظ ذات کے واقعہ کی کوئی صحیح نظیر غیر عضوی عالم میں نہیں ملتی جہاں ایک پیچ در پیچ مرکب جدا نہیں کیا جاتا اور نہ اوسکی حفاظت ماحول سے کیجاتی ہے اور جہاں اس بنا پر ہم مجموعیت کے ایک فعل function پر جو باہم دیگر متصل اجزا میں واقع ہو زور نہیں دے سکتے جسکو باقی اجزا نے متعین کیا ہے یا جو اور اجزا کے تعین کا باعث ہو۔ نہ ہم بے جان کائنات میں قائم مقامی کی اصل پاتے ہیں کہ ایک فعل دوسرے فعل کا قائم مقام ہو سکے۔

(۳) بالآخر غیر عضوی چیزمیں یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ معلول زیادہ تر معروف ہے بہ نسبت علت کے اور یہ بھی کہنا درست نہیں کہ صرف یہی ایک شئے دی ہوئی ہے معلول ایک نقطۂ انتقال سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا جہاں انسانی مشاہدہ کی رسائی ویسی ہی ہے جیسے اوس کے حالات تک۔ ان جملہ وجوہ سے کہ مقصدی مطمح نظر صرف عضوی دنیا میں جاری ہو سکتا ہے۔ اور کیوں ایسا ہے کہ اگر کل عالم تک اوس کو وسعت دی جائے تو یہ صرف بعض حیثیات پر درست آ سکتا ہے۔ بعض اصول کے اعتبار سے۔

اسمیں شبہہ نہیں کہ تصدیقات قدر و قیمت خالص نظری استدلال کیساتھ بکار آمد ہیں۔ زندگی اور بقاء شخص یا بقاء نوع زیادہ قیمتی معلوم ہوتے ہیں بہ نسبت موت اور فنا کے اور یہ ہمارے لئے ایک ضروری امر ہے کہ ہم اونکو ایسے معلول سمجھیں جنکو جملہ ممکن واسطوں سے حاصل کرتا ہے۔ ہم اپنی بحث کو عمداً اس نظرگاہ سے بچا لیگئے ہیں کیونکہ ہمکو صرف نظری مسئلہ سے تعلق ہے اور واقعات خود ہمکو ایسا مواد فراہم کر دیتے ہیں کہ ہم میکانیت اور مقصدیت کی کافی توضیح کر سکیں اور اوس امتیاز کو درست تصور کریں جو ان دونوں کے درمیان ہے۔ اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ مقصد کا معروف علم حیات میں بہت بکار آمد ہے۔ یہ ایک ایسا اصول ہے جس سے تحقیق میں بڑی مدد ملتی ہے اور یہ اصول توضیح میں پیچیدہ آثار کے بہت مفید ہے اسکے

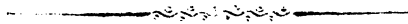
سمجھنے کے لئے ہکو چاہئے کہ خود واقعات کے باہمی ربط کی طرف رجوع کریں نہ کہ کسی میزان قیمت کی طرف جو واقعات کے ساتھ لگائی گئی ہو۔

اس کے متعلق کتابیں

سی سگوارٹ C. Sigwart, Der Kampf gegen den Zweck جلد دوم طبع ثانی مطبوعہ سنہ ۱۸۸۹ء۔

پی جینٹ P. Janet, Les Causes finales طبع دوم سنہ ۱۸۸۲ء۔

ایف ارہاروت F. Erhardt, Mechanismus und Teleologie سنہ ۱۸۹۰ء

ای کونگ E. Konig, Die Entwicklung des Causalproblems دو جلد سنہ ۱۸۸۸ء-۹۰ء۔

ف۲۱ تعین اور لاتعین

۱۔ یہ تقابل جو تعین اور لاتعین میں ہے اسکو کچھ نہ کچھ تعلق میکانیت اور مقصدیت سے ہے۔ مذہب تعین میں یہ بیان ہے کہ سببی ارتباط کلیتہً اور عموماً صحیح ہے ہر چیز علت اور معلول شرط و جزا اقتضا اور فعل میں تحویل ہوسکتی ہے مذہب لاتعین (یا عدم تقدیر) بعض واقعات پر خلقی حیات کے اعتماد کرکے یہ فرض کرتا ہے کہ افعال آزاد یعنے وہ افعال جنمیں علت اور معلول کا تعلق نہیں ہے کم ازکم ممکن ضرور ہیں۔ تاہم ربط ان دو متقابل مذہبوں میں ناپیدا نہیں ہے۔ میکانیت اورمقصدیت میں توفیق ہوسکتی ہے دونوں نظریے علت و معلول کے تابع ملنے جاسکتے ہیں۔ واقعی تاریخ فلسفہ سے ثابت ہے کہ صرف اہل میکانیت ہی نہیں بلکہ متعدد مقصدیت کے ماننے والے مسئلۂ تعین کے ماننے والے ہوگزرے ہیں۔ ایک بدیہی ربط میکانیت اور تعین میں امر واقعی ہے۔ بے شک اہل میکانیت کا رجحان اسطرف ہے کہ وہ اپنے مفہوم یعنے تعین کو جبریت کے درجے پر پہونچا دیتے ہیں۔ جسکا یہ مسلمہ ہے کہ عالم ایک مسدود و ناقابل حرکت (ساکن و صامت) سلسلہ علل اور معلولات کا ہے اسمیں کسی فرد (انسان) کے عمل سے کوئی تغیر نہیں ہوسکتا اور ہر حادثہ کا وقوع پہلے ہی سے متعین اور مقدر ہے اور اسطرح سے اوسکا حساب کیا ہوا جیسے کسی ضابطۂ ریاضی سے اوسکا تعین ہوا ہے۔ مصنف "سسٹم ڈی لانیچرا" (دیکھو ف۲۱۶) یہ چاہتا ہے کہ اوسکی کتاب کے ناظرین کے دلوں پر مسئلۂ جبریت کی قدر و قیمت مثل پتھر کی لکیر کے جم جائے۔ اسکا نقض کرنیکے لئے ہمکو صرف اولہ فصل (ف ۲۰۔ ۶۔ نقف) یاد کرلینا چاہیئے۔ ہم نے اوس مقام پر ملاحظہ کیا کہ عالم میں سوائے میکانی علیت کے اور بھی تعلقات موجود ہیں۔ اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہم اون متعدد مختلف طریقوں سے غفلت نہیں کرسکتے جنمیں متفرق اشخاص کا فعل خاص تسلسل واقعات کے متعین کرنیمیں مدد دے سکتا ہے۔ لاتعین عموماً انسانی ارادے کے بارے میں

کہا جاتا ہے کہ کیونکہ اسی صورتمیں طریق انتخاب نفسی امور میں کوئی اہمیت پیدا کرتا ہے اور یہ کہ اخلاقی اور قانونی تصورات خطا (جرم) اور صواب کے اور ذمہ داری اور قابل بازپرس ہونے (یعنے محاسبہ اور سزا و جزا) کے بکار آمد ہو سکتے ہیں۔

۲- مسئلۂ آزادی ارادہ پر قدیم فلسفہ میں زیادہ توجہ نہیں ہوئی۔ جو سوالات پیدا ہوئے اور اونکے جواب دیئے گئے یونانی حکما میں وہ خیر و شر کے بارے میں تھے۔ یہ کہ صواب اور خطا کے بارے میں۔ انھوں نے بطور قاعدۂ کلیہ اخلاقی فعل کے مثالیہ کو اتنا بلند نہیں کیا کہ وہ غیر ممکن الحصول ہو جائے یا یہ کہ فقط چند منتخب صورتوں ہی میں اوسکا تحقق ہو سکے۔ لہذا اونکے علم اخلاق میں عمل اور نیت کے دشوار تقابل پر بحث کرنیکی ضرورت نہیں ہوئی۔ باوجودیکہ کسی انسان کی کامل آرزو یہ ہو کہ وہ اعلیٰ ترین نیکی کو حاصل کرے مگر وہ اپنی کوشش کے منتہا کو نہیں پہونچ سکتا۔ لیکن تقابل ارادہ اور عمل کا ناگزیر تھا۔ تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ اختلاف مسیحی مذہب کا ہے (دیکھو فٹ نوٹ)۔ جب سے مسئلۂ تقدیر اور عدم تقدیر کا ظہور ہوا اسکے نزاع نے فلسفہ کی پوری تاریخ کو رنگ دیا خاص منازل پر اس بحث کے فقرۂ ذیل میں غور کیا جائیگا۔

اسپنوزہ نے بڑے زور کے ساتھ ارادے کی آزادی سے انکار کیا ہے۔ اوسکی میکانی مابعد الطبیعت اوسکو ٹھیک مذہب تقدیر کیجانب لیجاتی ہے یہ جو آزادی کا حس ہکو اپنے اعمال کی بہ نسبت ہے یہ صرف اسلئے ہے کہ ہم اسباب سے ناواقف ہوتے ہیں۔ جسطرح کل خاصے مثلث اوس شکل کی ماہیت سے نکلتے ہیں اسیطرح کل چال چلن ہر زندہ مخلوق کا ضروری نتیجہ اوسکی فطرت کا ہے۔ لائبنیز کی تقدیریت کسیقدر مختلف صورت رکھتی ہے وہ امتیاز کرتا ہے میکانی مجبوری میں اور اوس فعل میں جسکو اقتضاءات (دواعی) نے متعین کیا ہے۔ اقتضا کا اثر انسان کے ارادے اور فعل پر میکانی جبر کی حیثیت سے اس سے زیادہ نہیں ہے کہ کوئی ہندسی شکل انسان کو مجبور کرے کہ وہ اوسکے صدق کو تسلیم کرے۔ وہ ہم کو حرکت میں لاتے ہیں بغیر اسکے کہ ہم کو مجبور کریں۔ (رجحان بلا ضرورت یا جبر)۔

اعتقادات جسکو فلسفہ نے تجویز کیا ہے روشن خیالی اور عقلی مذہب میں ارادے کی آزادی کا تعین داخل ہے اور اسکے ساتھ نفس کے بقا اور وجود باری تعالے پر بھی اس فرقہ کے طرفداروں نے یہ کوشش کی کہ امکان ارادے کی آزادی کا بذریعہ شکلوں اور تمثیلوں کے ثابت کیا جائے۔ مثلاً ٹلفس (دیکھو فٹ) ارادے کو ایک لوہے کی کمانی سے تشبیہ دیتا ہے۔ جس سمت میں یہ کمانی کام کرتی ہے اوس سمت کا تعین اون اشیار سے ہوتا ہے جو اتفاقاً اس کمانی کے گرد وپیش فراہم ہوگئے ہیں لیکن قوت عمل کرنیکی ذاتی اور پیدائشی طور کی ہے۔ ارادے کی صورتیں سمت عزم بالجزم کی بھی خود تعین ہوئی ہے جسطرح پانی ایک بھرے ہوئے ظرف سے صرف اوسی مقام سے نکلے گا جہاں سوراخ کردیا گیا ہے لیکن چھلکنے کے لئے ضرور ہے کہ پانی کا دباؤ کسی خاص نقطہ پر کام کرتا ہو۔ اسیطرح ارادہ کو بالقوہ فاعل سمجھنا چاہئے اوس سمت میں جسمیں اوسکی قوت بالفعل ظہور کرے کسی موقع پر جبکہ کوئی امر اتفاقی حادث ہو۔

۳۔ کانٹ عدم تقدیریت کو ایک جدید اور مختلف بنیاد پر قائم کرتا ہے (دیکھو فقرہ ۸)۔ وہ امر جس سے اسکا علم اخلاق شروع ہوتا ہے اخلاقی قانون ہے یہ مقولہ حکم سے ہے اور اوسکا حکم ناطق یہ ہے کہ بلا چون وچرا متابعت کی جائے۔ وہ کہتا ہے کہ اس واقعہ کے کچھ معنے سمجھ میں نہیں آسکتے جبتک قانون کی بجا آوری کو تسلیم نہ کریں۔ چونکہ کلی قاعدہ علت ومعلول کے ارتباط کا عالم تجربات میں اس قسم کے ایسے قطعی امکان کو ناقابل ادراک کردیتی ہے۔ لہذا ہمکو ماننا چاہئے کہ مطلوبات آزادی کے ثابت ہوتے ہیں اوس عالم میں جو اس عالم اجسام کے ماورا ہے یعنے عالم نفس الامری میں۔ بالفاظ دیگر ارادہ بذات خود آزاد ہے لیکن ارادہ ایک اثر کی حیثیت سے (یعنے جبکہ وہ معروض تجربے کا ہو) علت ومعلول کے ناقابل شکست جال میں گرفتار ہے۔ بلکہ جال میں خود بھی گتھا ہوا ہے۔ شاپنہار نے بھی ایسا ہی نظریہ مرتب کیا ہے۔ اوس نے بھی قیام کیا ہے اوسی امتیاز پر جو آثار ظاہری میں اور حقیقت نفس الامری میں ہے۔ آثار ظاہری محدود ہیں مکان اور زمان اور علیت سے اور حقیقت نفس الامری نظروں سے پوشیدہ اور ادراک سے بعید ہے۔

حکیم موصوف نے ارادے کی آزادی کی ابتدا اوسوقت سے لی ہے جبکہ کوئی فرد
اثنار تکمیل میں پہلا فیصلہ صادر کرے۔ اوسیوقت سے اوس فرد کی آیندہ سیرت کا
استقرار ہوجاتا ہے۔ اوسکے افعال تجربی علیت سے جسکو ایک ناقابل تغیر سیرت نے
اخذ کیا ہے چلتے ہیں۔ (یعنے افعال کا مجاریہ اسکی سیرت اور ذاتی تجربات سے
لینا چاہیئے)۔ ہربرٹ نے دوسری جانب یہ بیان کیا ہے کہ تقدیریت ہی صرف
ایسا مسئلہ ہے جسکو ہم مان سکتے ہیں کیونکہ سوائے اس رائے کے مرتب نظام
انسانی تعلیم کا نہیں مانا گیا ہے یہی رائے اس سے مانع ہے کہ کل اشیا درہم و برہم
ہوجائیں جسکا جو جی چاہے کرے۔ طا ہر معقول۔ لوٹز نے رجوع کیا ہے لاتقدیریت
کی طرف۔ جبتک ارادے کی آزادی کو نہ تسلیم کریں تو ہم نہیں کہہ سکتے کہ انسان
کوئی اخلاقی حکم لگا سکتا ہے نہ یہ کہ وہ قابل جزا و سزا ہے یا ذمہ دار ہے۔ آزادی قابل
توضیح واقعہ ہے مگر اسکو چاہیئے اور ہم ثابت کرسکتے ہیں کہ آزادی ہی کا تصور موافقت
رکھتا ہے اور مرتب اور مدون ہوسکتا ہے۔ علت و معلول کے تجربی ارتباط سے تقدیریت
علم نفس میں سب پر غالب نظریہ ہے اور یہی اس زمانہ کی مابعد الطبیعت اور اخلاق
میں بھی جاری ہے۔ گو کہ جرمنوں کے متعلق اصول قانون میں لاتقدیریت بھی بجائے خود
مانی جاتی ہے اور تعلیمی الہیات اور رائے عامہ پر بھی اسکا دخل ہے۔

۴۔ مسئلہ آزادی ارادہ پر ہم تین مختلف حیثیتوں سے غور و نظر کرسکتے
ہیں۔ مابعد الطبیعی اور نفسانی اور اخلاقی اولا تو ہم کو یہ دیکھنا چاہیئے کہ کسی کو یہ خیال
بھی نہیں ہوسکتا کہ علت و معلول کے ارتباط کے کلیہ کا استثنا تجویز کرے۔ اگر بعض نفس
واقعات اخلاقی حیات کے اسکا اقتضا نہ کرتے۔ کیونکہ مابعد الطبیعی اعتبارات جن پر
لاتقدیریت کی بنا ہے۔ ضعیف بھی ہیں اور ناکافی بھی۔ علمائے مابعد الطبیعت آزادی
کے امکان کو تسلیم کرتے ہیں اور اسکے ثبوت کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن نفس اسقدر
ہے لیکن وہ طریقہ جس سے یہ کہا جاتا ہے نہ تو صناعت کی رو سے قابل اطمینان ہے
نہ منطقی طریقہ سے۔ کبھی تو وہ استعاروں سے مدد لیتے ہیں یا دو مقابل کے عالم تجویز
کرتے ہیں کہ ایک عالم شہود (آثار) اور ایک عالم نفس الامری۔ آزادی علم یا
استدلال کے حدود سے باہر ہے۔ اگر اس لفظ کے صحیح معنے کا لحاظ کیا جائے تو

آزادی وہ نہیں ہے کہ اوسکو مفروضہ مسلمات سے ضرورتاً استخراج کریں یا اوسکو کسی اعم یکسانی (استصحاب یا کلیہ) کے احاطہ میں لاسکیں۔ کبھی یہ حجت لائی جاتی ہے کہ ضرورت کے مفہوم کو صرف ہماری سمجھ نے پیدا کیا ہے۔ یہ وہ چیز ہے جس سے ہمکو عالم کا علم حاصل ہوتا ہے خود عالم کا اسمیں کوئی حصہ یا حق نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ ایسی چیزوں کے بارے میں کچھ کہنا غیر ممکن ہے جو چیزیں ہمارے ادراک اور تخمینہ سے مستغنی ہیں۔ یا تو ہم اشیاء بانفسہا کی اثباتی تعریف سے قطع نظر کرتے ہیں اس صورت میں ہمکو کوئی مقام آزادی کا نہیں ملتا۔ یا ہم اس حیثیت سے نظر کرتے ہیں کہ انکا علم ممکن ہے اس صورت میں اونکا اتصال باہمی ناگزیر ہے۔ مزید برآں یہ تضاد شہود اور اشیا بانفسہا کا آزادی کو جائز نہیں قرار دیتا ارادہ کی آزادی کے مخصوص معنے کے اعتبار سے اور اسی لئے کہ ماہر اخلاق اور مابعد الطبعی جو اوسکی خدمت کے لئے داخل ہوا ہے حیران ہیں۔ یہ دونوں ایسی آزادی کی ذرا بھی پروا نہیں کرتے جو کل اشیاء میں ایکسا ہی طرح سے مشترک ہے خواہ وہ پتھر ہو جو اوپر سے نیچے کی طرف گر رہا ہے خواہ ارادہ ہو جو انتخاب کرنے والا ہے۔

علم نفس سے جو حجت پیش کیگئی ہے عدم تقدیریت کے موافق اوس کا حال بھی ایسا ہی کچھ ہے کچھ بڑا فرق نہیں ہے۔ جس واقعہ سے نفسیات کی دلیل کا آغاز ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ چند افعال جنمیں سے ہر ایک ممکن معلوم ہوتا ہے اونمیں سے ایک کو پسند کرلینا۔ لیکن جب غور و تامل کرتے ہیں تو اکثر ثابت ہوتا ہے کہ کوئی خاص سبب موجود تھا جس سے ایک اقتضا کا اثر زیادہ ہوا بہ نسبت اوروں کے۔ اور ہم صحیح علمی مسلمہ طریقے پر چلتے ہیں جبکہ ہم کسی اقتضا کے غلبہ کی خاص علیت کو نہ بھی دریافت کرسکیں اور حفظ اور ادراک سے وہ علت مشخص نہ ہو تو بھی ہم تمثیلی استدلال سے یہ کہیں کہ کوئی نہ کوئی علت ضرور ہی موجود ہوگی۔

۵۔ ہمارا باطنی تجربہ سرتاسر اس درجے جزوی اور متفرق ہے کہ اس استدلال میں درحقیقت کوئی اشکال نہیں ہے۔ وہ جسکو ہم عموماً سیرت (خصلت) کہتے ہیں ایک مجموعہ صاف صاف قابل تحلیل طرق کا نہیں ہے بلکہ ایک قوت (فورس) ہے جس میں کامل سلسلہ شخصی تکمیل کا ایک مرکز پر جمع ہوگیا ہے۔ اسمیں کچھ تھوڑا سا حصہ جو شعور کی

سطح پر آجاتا ہے اوس سے ہمکو اتنی مدد بھی نہیں ملتی کہ مواد اور توانائی کے پورے
خزانہ کو (چیستاں کی طرح) بوجھ سکیں اور اوسکا کچھ اندازہ قائم کرسکیں۔ اور وہ
نامناسبت جو کہ درمیان اندرونی تجربہ اور اوسکی تہ میں ہے وہ اس سے اور بھی
واضح ہوجاتی ہے ہماری ذہنی حیات کے ایک ایسے واقعہ سے جس سے انکار نہیں
ہوسکتا یعنے اعلیٰ درجہ خارجی یا اتفاقی اثر کا جو ہمارے کسی فعل پر موقوف نہیں ہے
سادہ ترین مثال ہماری اس قوت کی کہ ہم خارجی دنیا کے دباؤ کی مزاحمت کرسکتے
ہیں اسطرح کہ اپنی توجہ کو لگا دیں ایسے مواد پر جو خود ضعیف اور ناقابل اعتبار ہے
باوجودیکہ اور بہت قوی محرکات موجود ہوں۔ طالب علم کا استغراق ذہنی کام میں
اور شاعر کا مشغول ہونا صنائع بدائع شعری میں شعبدے کے دروازہ کو بند کردیتے ہیں (گویا
کچھ اور نہ سنائی دیتا ہے نہ دکھائی دیتا ہے) اسطرح کہ خارجی موانع اگرچہ بہت ہی
قوی ہوں مگر وہ طالب علم یا شاعر پر کچھ اثر نہیں کرتے اور وہ انکی طرف مطلق توجہ نہیں
کرتا۔ مذہب جبریہ ان واقعات کو کلیۃً فروگذاشت کردیتا ہے۔ اور تقدیریت اس
طرف توجہ نہیں کرتی اور ان واقعات پر زور نہیں دیتی جسکے وہ مستحق ہیں۔ یہ صاف صاف
مثالیں آزادی کی ہیں یعنے بیرونی اثر سے بے نیازی۔ اسکے ساتھ ہی یہ آزادی بدایۃً
بعینہ وہ آزادی نہیں ہے جسکو عدم تقدیریت تسلیم کرتی ہے یہ آزادی ایسی صورتوں میں
ظاہر ہوتی ہے جہاں قانونی اور اخلاقی حکم کی کوئی بحث نہیں ہے (مثلاً مذکورہ بالا مثالیں)
اور بلاشک اسکے یہ معنی نہیں ہیں کہ وجوہ عقلی سے بے نیاز ہے۔ بلکہ یہی وہ آزادی ہے
جو ہمارے ذہن میں ہوتی ہے جبکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ کام تامل یا عقل کا ہے کہ ارادہ
اور فعل پر انسان کے حکومت کرے۔ تجربے سے ثابت ہوتا ہے کہ خارجی حالات پر
تصرف کرنا چال چلن کے سلسلے کے وسیع رقبے پر اپنا عمل کرتا ہے اگرچہ اوسکے حدود
مختلف اشخاص پر بالکل مختلف ہیں۔ اسطرح کہ ہمکو کوئی شبہ نہیں ہے آزاد فیصلو
کے امکان سے آزادی کے ایسے معنے کے لحاظ سے جسکو تجربیات نے پیدا کیا ہے۔
جہاں کہیں کوئی خاص غرض یا دلچسپی یا قدر و قیمت کا حس موجود ہو کہ وہ قوت
(موضوعی) یا ذہنی مقتضیات کی بڑھا دے انکو یہ سمجھنا چاہیے کہ نفسیاتی حالات
کے اعتبار سے وہ عملاً ناقابل مزاحمت ہیں۔

۶۔ اخلاقی احکام جن کو لاتقدیریت یاد کرتی ہے وہ صواب اور خطاکے احکام ہیں (دیکھو ف ۹ ۱۱)۔ عزم نیک نیتی کا ممکن ہے کہ اور ہی کچھ تجویز کرے وہ قرین صواب ہے اور عزم بدنیتی کا ممکن ہے کہ وہ کچھ اور ہی ہو قابل ملامت ہے۔ دونوں صورتوں میں اس فقرہ کا الحاق ممکن ہے کہ وہ اور ہی کچھ تجویز کرے وہ چیز ہے جس میں آزادی کا مسئلہ مضمر ہے اور محمول 'نیک' و 'بد' جو ارادے یا نیت کی صفت ظاہر کرتا ہے وہ امر تنقیح طلب سے کچھ تعلق نہیں رکھتے۔ ہم افعال کو 'اچھا' یا 'برا' کہہ سکتے ہیں اور اسپر مجبور نہیں ہیں کہ ان افعال کو غیر مقدر بھی تسلیم کریں ہم اس واقعہ پر زیادہ زور دینا چاہتے ہیں کیونکہ ہماری رائے میں یہ دونوں صفتیں (نیک و بد) اخلاقی قدر و قیمت کی دونوں حدیں (طرفین افراط و تفریط) ہیں۔ مختلف امکانات کا تصور ہمیشہ اسکی فرع ہوتی ہے کہ اندرونی کوشش موجود ہے۔ ہم ظفر مندی کا نشان اعلے درجہ کے اخلاق کا اوس شخص کو نہیں عطا کرسکتے جس نے میلانات کے تخالیف، پر ظفر پاکے عمدہ عزم کیا ہے۔ بلکہ شریفانہ سادگی نیکی کی (قابل تحسین و آفرین ہے) جو اندرونی فطرت سے یعنے دل سے پیدا ہوتی ہے اور نشو و نما پاتی ہے یہ انسان میں سب سے بلند منزل اخلاق کی ہے۔ ہم یہ بھی خیال کرسکتے ہیں کہ نیکی جو بغیر ایسی کد و کاوش کے جس سے رذالت یا بے پروائی کو مغلوب کیا جائے پیدا ہو ایسی نیکی سے پیدا اُٹھی ٹھہری قوت جو برائی کے دبانے میں کام کرے ضائع نہیں ہوتی حالانکہ ثواب کا کام وہ ہے جسمیں اخلاقی قوت کا ضائع ہونا مضمر ہوتا ہے۔ بجانب دیگر تصور صواب اور خطا کا ایسا ذریعہ ہے جس سے ہم اخلاقی ارادے کے اشتداد کا تخمینہ کرسکتے ہیں۔ اور روزانہ زندگی میں اور محکمۂ عدالت میں بھی مجرمانہ یا ممدوح کوشش کے مدارج پر حکم کرتے ہیں صفت اور تعداد اور قوت سے اوس اقتضا کے جو مخالف کسی خاص ارادی فعل کے ہو دو تصوروں کے مفہوم سے اس ارتباط میں عموماً قطع نظر کیجاتی ہے اور امر واقع یہ ہے کہ اخلاقی قدر شناسی میں یہ نہایت ضروری اجزا ہیں جنکا بہت اثر ہے۔

ع یعنے اقتضاے طبیعت کے دبانے میں جیسی یا جسقدر یا جتنی کوششیں کرنا پڑی ہوں اوس سے کسی فعل ممدوح کی اخلاقی خوبی کا اندازہ کیا جاتا ہے ۱۲۔

۷۔ لاتقدیریت کے حامی اس بیان پر زور دیتے ہیں کہ فاعل نے ممکن ہے کہ اور ہی کچھ فیصلہ کیا ہوا اور کیا کچھ اور ہو یہ حضرات رجوع کرتے ہیں ضرورت کی قدیم تعریف کی طرف اس تعریف کا یہ منشا ہے کہ ضرورت مقابل ہے غیر ممکن کا۔ پس اگر کچھ اور امر سوا اوسکے جو بالفعل واقع ہوا ممکن ہو تو یہ امر واقع ضروری نہیں کہا جاسکتا اور جبتک ضرورت کی یہ حیثیت نہ ہو ہم علت و معلول کے ارتباط کو نہیں سمجھ سکتے اگر یہ نہو تو علت و معلول لازم و ملزوم نہیں ہوسکتے۔ جواب یہ ہے کہ مفہوم امکان کا کسیطرح ضرورت کے مفہوم کا نقیض نہیں ہے لہذا مؤلف نے جو تعریف کی ہے وہ علی العموم صحیح نہیں ہے ایک شے ممکن ہے جبکہ بعض شرائط موجود ہوں نہ کہ کل اور جبکہ نہ صرف یہ ہو بلکہ اور بھی بہت سے امور ان مخصوص شرائط پر موقوف ہوں۔ اسطرح کسی حادثہ کا وقوع اوس کے عام شرائط کے شمار کرلینے سے بلا کسی شک و شبہ کے متعین نہیں ہوجاتا۔ ان شرائط کے علاوہ ہم کو اور بھی خاص شرائط معلوم ہونا چاہئیے ہیں تاکہ ہم یہ کہہ سکیں کہ ٹھیک یہی امر واقع ہوگا اور کوئی دوسرا امر نہوگا۔ لہذا ضرورت کسی خاص طریقہ کی امکان سے اور بہت سے طریقوں کے منافات نہیں رکھتی۔ کیونکہ یہ کہنا کہ اور امور بھی ممکن ہیں صرف ذہن میں علیحدہ کرلینا ہے۔ اون مخصوص شرائط کا جن سے وہ واقعہ جو درحقیقت واقع ہو بطور کافی اور بلا ابہام ثابت ہوجاتا ہے۔ کسی چیز کو غیر ممکن اوسوقت کہتے ہیں جب کہ ایک شرط بھی اوسکے حدوث کی موجود نہو۔ لہذا ہم استدلال کرسکتے ہیں کہ کسی واقعہ سے اوسکے امکان پر اور کسی واقعہ کی ضرورت سے اوسکی حقیقت پر (اور اوسکے ضوابط اور قواعد منطق کی کتابوں میں مذکور ہیں)۔ ضرورت میں بلا شک امکان داخل ہے اور اوس سے بہت کچھ اور زیادہ۔ دوسری طرف عدم امکان کا استخراج (مثلاً مقابل کا عدم امکان) ضرورت سے بالکل غلط ہے۔ بلکہ بخلاف اسکے ہم (اصلی سوال کی طرف رجوع کیا جاتا ہے) بالکل اسکے مجاز ہیں کہ امکان کو کسی اور ہی فعل کے سوا اوس فعل کے جو صادر ہوا مان لیں کیونکہ ہر عمل انتخاب ایسے شرائط (مقتضیات) کیطرف اشارہ کرتا ہے کہ اگر وہ شرائط ہی فقط موجود ہوتے یا زیادہ قوت رکھتے ہوتے تو بلا شک فعلیت کو کسی اور ہی سمت معطوف[1] کردیتے۔

---

[1] معطوف کردینا بمعنی پھیر دینا ۱۲ مد۔

۸۔ پس نتیجہ اس منطقی استدلال کا یہ ہے کہ خلقی احکام جو کہ مرکوز ہیں گویا کہ شامل تصور میں صواب اور خطا کے وہ منافات نہیں رکھتے کامل تعین سے اُن غرضوں کو جوکہ ارادہ کرنیوالے نے کئے ہوں۔ وہ لوگ جو نفسی اجزاء کی پیچیدگی سے ارادی افعال میں کچھ بھی باخبر ہیں وہ فوراً مان لیں گے کہ ہماری بدنی اور ذہنی تنظیم میں بالکلیہ مختلف افعال کا امکان شامل ہے۔ مزید براں یہ کہ واقعہ پسند (انتخاب) کا ضرورت سے زیادہ ثابت کرنا ہے کہ ہم بہت سے مختلف اغراض کے حصول کا قصد کرسکتے ہیں لہذا اس بات کی صحت میں نزاع کرنا غیر ممکن ہے کہ فاعل نے جو کیا اوسکے خلاف کرسکتا تھا۔ یہی نتیجہ ان تصورات سے بھی نکلتا ہے جو زیادہ تر اہمیت رکھتے ہیں قانون میں بہ نسبت علم اخلاق کے یعنے ذمہ داری اور قابل محاسبہ ہونا۔ بشرط صحت بدن و ذہن (ثبات عقل و نفس) وہی انسان جو اپنے افعال کا فاعل ہے اوسکا بہت زیادہ حصہ ہے اوسکے افعال میں بہ نسبت اتفاقی خارجی حالات کے یہ ایک حقیقت ہے جو ہمکو حاصل ہوسکتی ہے گذشتہ بحث سے اور اسکے لئے زیادہ توضیح اور مزید تصدیق کی ضرورت نہیں ہے۔ وہ آزادی جسکو (جج، قاضی منسوب کرتا ہے مجرم سے وہ آزادی لاتقدیریت کی نہیں ہے۔ بلکہ اس آزادی کا یہ منشا ہے کہ اوسکے افعال خارجی امور سے جس سے کسی فعل کا تعین ہوسکتا ہے بے نیاز ہیں (یعنے اوس نے کسی بیرونی اثر کی مجبوری سے ایسا کام نہیں کیا بلکہ بحیثیت فاعل مختار ہونیکے کام کیا ہے) اور اوس کے ذہن میں قانون ملکی یا اخلاق کی اہمیت کے خیالات اپنا کام پورا کرتے ہیں اور ان خیالات کی کامل قوت اوسکے ذہن میں موجود ہے۔ اگر کسی اور قسم کی آزادی مقصود ہوتی تو کوشش کرکے تعین (بلوغ اور رشد) ذمہ داری کے سن کا لغو ہوجاناؔ اگر ارادہ مطلق العنان ہوتا (صحت اور ثبات عقل سے مشروط نہوتا) تو اوس پر سکر (نشے) اور جنون کا اثر نہ ہوسکتا۔ یہ امور عموماً جرم کی سنگینی کو گھٹا دیتے ہیں اور فاعل کو قابل محاسبہ (مواخذہ کئے جانے سے) بچا دیتے ہیں۔ دوسری جانب ایسے عزم کو تسلیم کرلینا جسمیں اقتضا کو دخل نہوا اور اسکا کوئی نظام قائم نہوا ہو ثبات اور قیام کو بالائے طاق رکھ دیتا ہے اور ذہن انسانی کی باطنی تکمیل اور تعلقات ایک انسان کے اپنے ابناء نوع سے بیکار ہوجاتے ہیں۔ پس لاتقدیریت درحقیقت بنی نوع انسان

اخلاقی اور قانونی احکام کو ایک ضرب لگانا چاہتی ہے۔ (یعنے انسان کے افعال معلل باغراض ضرور ہیں ایسی آزادی انسان کو حاصل نہیں ہے اور نہ وہ اس کے شایاں ہے کہ جسوقت جو جی چاہے کرے ایسی آزادی جنون ہے)۔

۹۔ بالآخر کوئی تائید لاتقدیریت کی نفسی[1] تعلیل کے انکار سے نہیں ہوسکتی (دیکھو فقرہ ۴)۔ کیونکہ اسکے یہ معنے نہیں ہیں کہ چیز ذہن میں کوئی یکسانی نہیں ہے۔ اسکا یہ مقصود نہیں کہ وہ ارادہ جو امور سے بعض امور کا انتخاب کرکے اوسکو عمل میں لاتا ہے یہ پسندیدگی ذہن کی غیر مشروط ہے (یعنے بلاکسی وجہ کے جس فعل کو چاہتا ہے پسند کرلیتا ہے۔ عالم نفسیات اپنے اس طرز عمل کی کہ وہ بعض جسمانی طرق کو ذہنی حیات کی علمی تحقیق کی تائید کے لئے استعمال کرتا ہے یہ معذرت کرتا ہے عالم نفسیات کا یہ بیان ہے کہ جبتک یہ اسلوب اختیار نہ کیا جائے تو آثار شعور پر بلا واسطہ علت و معلول کے ربط پر کوئی برہان نہیں قائم ہوسکتی۔ ارادے کی قوت خارجی اتفاقی محرکات کی مزاحمت جو دخیل ہوکے خارج اوقات ہوں باوجود اونکی شدت کے (دیکھو فقرہ ۵) تجربے سے ثابت ہے یہ ایک ایسا واقعہ ہے جس سے انکار نہیں ہوسکتا۔ یہ واقعہ ہرگز واضح نہیں ہوسکتا اگر ہم اس پر زور دیں کہ محض غور و تامل ہی سے توضیح کے وسائل حاصل ہوں تو کبھی توضیح نہ ہوسکے گی۔ کیونکہ علم اخلاق اور قانون جرائم کو اس سے کوئی واسطہ نہیں خواہ یہ واقعہ منسوب ہو محض شعوری طرق سے یا کسی غیر شعوری شئے سے بھی ایسی کوئی شئے جو کہ نفسی طبعی نظام عضویات یا شعوری طرق کے پیچھے ہے لہذا انکار خاص نفسی علیت کا کچھ اہمیت نہیں رکھتا مسئلہ حریت ارادہ میں۔ دوسری جانب لائبنٹز بلا شک صحیح کہتا ہے جبکہ وہ میکانی جبر اور نفسانی اقتضا کے فرق کو ظاہر کرتا ہے۔ عمل پسندیدگی (انتخاب) اور خارجی تعین کنندہ اسباب سے ہمارے افعال کے بے نیاز یا آزاد ہونے سے بہت ہی خفیف سراغ یکسانی اور سادگی کا ملتا ہے ایسے علت و معلول کے تعلق کا جیسا کہ میکانیت میں بیان کیا گیا ہے۔

کتب متعلقہ

---

[1] یعنے نفسی امور میں سلسلۂ علل و معلولات کے وجود سے انکار کرنا۔ ۱۲

LITERATURE

C. Cutberlet, Die Willens freiheit und ihre Gegner 1893

J. H. Scholten, Der freic Wille (یہ کتاب اندبت کے مطمح نظر سے لکھی گئی ہے)
جس کو جرمنی زبان میں شاٹ Manehot نے ترجمہ کیا ہے، ۱۹۰۱ ۔

M. W. Drobisch, Die moralische statistic und die menschliche Willens freiheit 1867 اس کتاب میں تعینیت کی تائید ہے

Fr. J. Mach, Die Willens freiheit des Menschen 1887 یہ کتاب بھی تعینیت پر ہے حسب اصطلاح ہربرٹ طبع جدید ۱۸۹۴ ۔ اس کتاب میں طریقہ بین بین اختیار کیا گیا ہے ۔

L. Traeger, Wille Ditermenisnus Strape 1895. یہ تعینیت تقدیریت کی جانب سے ہے اس میں عملی مسائل سے بہت قابلیت کے ساتھ بحث کی گئی ہے ۔

۲۲ ف مابعد الطبیعت میں الٰہیاتی فرقے

مفہوم الٰہ کے باب میں مابعد الطبیعیین کے متعدد فرقے ہیں اور ان میں سخت مخالفت اور تنازع ہے۔ نظریات جن پر یہاں بحث کرنا مقصود ہے وہ حسب ذیل ہیں:۔ اللٰہیت الہیت ہمہ اوست کے قائل (وحدت وجودی) لا الہیت (دہریہ) ان میں سے پہلے تین جو مفہوم الٰہ کے بارے میں اثباتی پہلو اختیار کرتے ہیں وہ سب داخل ہیں نام میں (مونوتھی ازم) توحید کے۔ مذہب کی تاریخ میں ہمکو اور بھی صورتیں اس اعتقاد کی ملتی ہیں۔ جیسے فیٹشزم[1] Fetichism اور متعدد آلہ کے ماننے والے بت پرست (دیوتا اور دیویوں کے پجاری) لیکن ان مذاہب کو کبھی فلسفۂ مابعد الطبیعت میں نمائندگی حاصل نہیں ہوئی لہذا اس سلسلہ میں ان پر بحث کرنا بے سود ہے لیکن ان چار بڑے فرقوں کے ساتھ خصوصاً وحدت وجود کے مجمل عنوان میں بعض چھوٹے چھوٹے فرقے داخل ہیں۔

مختلف الٰہیات کے اعتقادات بہت قریب قریب ربط رکھتے ہیں اعم مابعد الطبیعی نظریات سے (فا ۲)۔ اللٰہیت (ایک خدا کے ماننے والے) عموماً روحانیت اور ثنینیت کے ساتھ ساتھ ہیں مثلاً وحدت وجود واحدیت سے ربط رکھتا ہے اور لا الہیت دہریت نتیجہ ہے مادیت کا۔ الہیت کا ماننے والے اغراض مقاصد (مقصدیت) کا ماننے والا بھی ہوتا ہے۔ اس مختصر بیان سے بھی یہ صاف ظاہر ہے کہ الہیت ڈی ازم[2] کے ساتھ کوئی اور رنگ شامل نہیں ہے۔ اسکو عام نظریات سے اکثر کیا گیا

---

[1] فٹش یا صنم کے پوجاری یعنے بیجان چیزوں کے پوجنے والے جنمیں روحوں کا گذر وہ مانتے تھے یہہ چیزیں سحر و ساحری کے لئے مفید تصور کیجاتی تھیں ۱۲۔

[2] ڈی ازم جسکا ترجمہ معبودیت کیا گیا ہے یہ لوگ ایک معبود کا وجود مانتے ہیں مگر نبوت کے منکرین

ربط ہے عملاً تو یہ لاالہیت (دہریت) کے مساوی ہے۔ کیونکہ اگر ہم ایک الہی ہستی کا اقرار کریں اس مطلب سے کہ وہ علت غائی ہے کل کائنات کی تو ہم کوئی مذہبی یا اخلاقی انداز اوسکا نہیں مان سکتے سوائے ایک اجمالی تعظیم کے۔ الٰہیت اور وحدت وجود سے فلسفۂ نظری کے حدود میں بہت کم تفصیلی بحث کیگئی ہے۔ اوسکے حقیقی معنے کا اعتبار اون صفات کی جہت سے ہے جو کہ خدائے تعالے کی ذات پر محمول ہوتی ہیں اس حیثیت سے کہ خدائے تعالے اعلیٰ ترین اخلاقی صفات کی فرد کامل ہے اور مذہبی انداز تعظیم عبادت وغیرہ کو انسان اون سے منسوب کرتا ہے۔

۲۔ فلسفہ کی تاریخ میں توحید الہیت ایسا اعتقاد ہے جسکے ساتھ ایک بڑی فہرست ناموں کی لگی ہوئی ہے اسکے ماننے والوں میں بڑے بڑے عقلا اور حکما گزرے ہیں منجملہ اکابر افلاطون اور ارسطاطالیس قدما میں۔ ڈی کارٹس لائبنز کانٹ ہربرٹ و لوٹز متاخرین میں یہ سب کسی نہ کسی فرقۂ مابعد الطبیعی اللہیت کے نمایندے تھے مشترک اعتقاد ان سب نظامات میں ایک شخصی ہستی پر ہے جو کہ کائنات کی علت اولی اور حسب اوقات اسکا نظم و نسق بھی اوسی کے ہاتھ میں ہے۔ کوششیں کیگئی ہیں کہ اس ہستی کی صفات کا ایک متعین تصور حاصل کیا جائے یہ جملہ صفات دائماً کسی مذہبی غرض سے عملاً پیدا ہوتی ہیں۔ چنانچہ ہم کہا کرتے ہیں کہ خدائے تعالے قادر مطلق حکیم اور دانا اور خیر محض ہے۔ لیکن یہ آخری صفت (خیر) فلسفۂ نظری سے اجنبیت رکھتی ہے وہ اور محمول گویا اصول موضوعہ مابعد الطبیعی علم کے ہیں اسلئے کہ ان صفات کا یہ مفہوم ہے کہ وہ ہستی ایسی ہونی چاہیے جو تخلیق عالم کے لئے کافی و وافی ہو۔ بعض مصنفین نے اسی پر زور دیا ہے۔ ویس chr. H. Weisse (۱۸۶۶) الریسائی H Ulrici (۱۸۸۴) اور فکٹی Fichte (۱۸۷۹)۔ اس امر پر کہ اخلاق نے الہی مابعد الطبیعت کے بنانے میں جو کام کیا ہے اوس سے اونکے مسئلہ کا نام الہیت اخلاقی Ethical

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ہیں برہمو سماجی فرقے کا یہی مذہب ہے گو کہ وہ بزرگان دین کا احترام کرتے ہیں مگر رسالت کا اعتقاد نہیں رکھتے اور یہ لوگ اکثر معبود کو مونث قرار دیتے اور اوسکو ماں کہہ کے یاد کرتے ہیں۔ ۱۲ مد

theism ہوگیا۔ وہ دلیلیں جن پر کسی مفروضہ الہیت کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے وہ طبعاً موقوف ہے مخصوص مابعد الطبعی رائے پر اوسکے مصنف کے۔ ارسطا طالیس کے وہی مبادی نہیں ہیں جو افلاطون کے ہیں۔ نہ لائیبنٹز کے وہ مبادی ہیں جو دی کارٹس کے تھے نہ ہربرٹ یا لوٹز کے مبادی اور کانٹ کے ایک ہیں۔ یہ قاعدہ ہے کہ مختلف حکمانے جو ادلہ الہیت الٰہیت کے بیان کئے ہیں اونکو عنوان اثبات وجود خدائے تعالےٰ کے تحت میں لاتے ہیں۔ بعض ثبوت علم الوجود سے بعض فلسفہ کائنات سے بعض تقصدیت (طبیعی الٰہی) بعض منطقی اور بعض اخلاقی ثبوت سمجھے جاتے ہیں۔ ایک اور ثبوت یعنے اتفاق جمہور کو بھی اس فہرست میں بڑھا سکتے ہیں۔ اسپر غور کرنیکی یہاں ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ الہیت کے نقطۂ نظر سے صحیح ہے۔ ان باقی پانچ میں سے کوئی بھی سوا اخلاقی ثبوت کے ایسا نہیں جو الہیت سے مخصوص ہے۔ انمیں سے ہر ثبوت الہیت اور وحدت وجود پر بھی بعینہ جاری ہوسکتا ہے۔

۳۔ (۱) مختلف صورتیں علم الوجودی ثبوت کی ضرور نہیں ہے کہ انمیں سے ہر ایک یہاں جداگانہ بحث کیجائے۔ خلاصہ سب کا دراصل استدلال خدا کی ہستی کا اوسکے مفہوم سے ہے ایک صورت ثبوت کی مثلاً اسطرح جاری ہوتی کہ اوس کا وجود کامل ہے اسپر یہ حجت لائی جاتی کہ تصور کامل وجود کا غیر وجود یعنے عدم کیساتھ منافات رکھتا ہے۔ یعنے وجود ایک ضروری وصف ایسے مفہوم کا ہے جو کہ کمال مطلق ہستی ہے۔ دی کارٹس اور لائیبنٹز کا اس رائے پر پورا اتفاق ہے۔ یہ سچ ہے کہ لائیبنٹز نے دی کارٹس کے خلاف یہ بیان کیا ہے پہلا کام اس ثبوت میں یہ ہے کہ مفہوم ایک حقیقت مطلقہ یا کمال مطلق کے وجود کا ثابت کیا جائے اسطرح کہ اوس مفہوم کیساتھ کوئی نقیض نہ پایا جائے۔ لیکن اسکو استدلال کے اصلی جز سے کوئی لگاؤ نہیں ہے۔ اگر مفہوم کے ساتھ نقیض کا تصور نہیں ہے یعنے ممکن نہیں ہے تو حقیقت اس معروض (ذات خدا) کی جسپر یہ مفہوم دلالت کرتا ہے ایسا ہی لائیبنٹز کے نزدیک بھی ضرورتاً ثابت ہے جیسا دی کارٹس کے نزدیک ثابت ہے۔

کانٹ کے پہلے جو فلسفی اٹھارھویں صدی میں گذرے (کروسیس Crusius مثلاً جرمن میں اور ہیوم Hume انگلستان میں) انھوں نے علم الوجود سے جو حجت

164

لائی گئی ہے اوسپر ٹھیک اعتراض کیا ہے۔ کانٹ کا انتقاد وجود خدا کے اثبات کا ایسا انتقاد تھا جس سے اوسکو ناقص الاولہ کا لقب ملا۔ کانٹ نے صرف یہ کام کیا تھا کہ اعتراضوں کو ایک جگہ جمع کر دیا تھا اور اونکو علم العلم کے حوالہ سے تحریر کیا تھا۔ کانٹ کہتا ہے کہ وجود کسی مفہوم کا ایسا وصف نہیں ہے جو اور وصفوں کے ساتھ ہو۔ یہ ایسا محمول ہے جسکو ہم صرف ایسی چیزوں پر جاری کرسکتے ہیں جنکا تجربہ ممکن ہے یا جن کا ادراک ہوسکتا ہے اور وجود سے کوئی خاص تعین اون چیزوں کے مفہوم کو نہیں حاصل ہوتا۔ لہذا کوئی فرق درمیان ممکن اور بالفعل موجود کے نہیں ہے اس معنے سے کہ ادراکی مواد ممکن ایک وصف کا (تکمیل امکان) میں ناقص ہے اور یہ وصف بالفعل موجود کے ساتھ لگا ہوا ہے۔ ازروئے ادراک دونوں ایک ہیں۔ لہذا[2] ہم بغیر شور و شغب کے ایک تصور کے امکان سے اوسکے وجود کے امکان پر حجت لاسکتے ہیں۔ لیکن اوس شے کی حقیقت یا وجود (بالفعل) پر استدلال نہیں کرسکتے یعنے جو شے اوس مفہوم کے مطابق ہے۔

ہیگل نے علم الوجود کے ثبوت میں ایک جدت کی کہ وجود مطلق کا وجود اور مفہوم بعینہ ایک ہی ہے لہذا فی الواقع اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا کے تصور کے مطابق نفس الامری حقیقت موجود ہے۔ اس صورت بیان سے علم الوجود کے ثبوت کی صحت کا ثبوت اور عدم ثبوت دونوں ہیگل کے اصول تعقل[1] مطلق کیساتھ ثابت اور غیر ثابت ہوتے ہیں اگر یہ اصول صحیح ہیں تو ثبوت جو ہیگل نے پیش کیا ہے صحیح ہے ورنہ خیر۔ لیکن بدقسمتی سے وہ اصول غلط ہے۔ لوٹز ایک منطقی خیال پیش کرتا ہے اگرچہ وہ اس خیال کو کوئی واقعی استدلال نہیں سمجھتا یہ ایک ایسے خط خیال پر چلتا ہے جو کہ علم الوجود کی دلیل سے مشابہ ہے وہ کہتا ہے اگر سب سے بڑا موجود نہیں ہے

---

[2] خلاصہ مطلب یہ ہے کہ تصور سے محض امکان پر استدلال ہوسکتا ہے نہ وجود نفس الامری پر فافہم ۱۲ ح۔

[1] تعقل مطلق سے مراد ہے وہ نظامات فلسفہ کے جو تعقل کی صحت کو علی الاطلاق فلسفہ کی بنیاد قرار دیتے ہیں ہیگل کا فلسفہ خصوصاً ۱۲ ح

تو سب سے بڑا موجود ہو بھی نہیں سکتا۔ اور یہ ناقابل فہم ہے کہ سب سے بڑی چیز جو ادراک میں آنی چاہیئے کہ موجود نہ ہو۔ اس تقریر سے اگرچہ لفظوں کے ہیر پھیر سے فی الجملہ تسلی ہو جاتی ہے مگر ہمکو اسپر غور کرکے اوقات ضائع کرنیکی ضرورت نہیں ہے یہ تقریر ہمکو اپنے ہی خیالات کے احاطہ سے باہر نہیں لیجاتی یہ مدرک کو ثابت کرتی ہے نہ کہ موجود کو۔ علم الوجود کے استدلال سے ملتی ہوئی ڈی کارٹس کی رائے ہے کہ ہمارا تعقل صرف اوسی کو پیدا کرسکتا ہے جو ہمارے لیئے یا اس تصور کے لئے مناسب یا کافی ہے۔ لیکن ہمارا تعقل محدودیت نہایت اور نقصان کا لباس پہنے ہوئے ہے پس اگر ہم تصور غیر محدود کامل ہستی کا حاصل کریں تو وہ تصور ہمارے تعقل کا پیدا کیا ہوا نہیں ہے بلکہ وہ کسی ایسی حقیقت سے نکلا ہے جو اوسکے مثل ہے۔ اور صدق الٰہی ہو جاتی ہے ضرورت ہمارے تعقل کے صدق کی۔

(۲) اسی کے متعلق وہ منطقی ثبوت ہے جسکو ٹرنڈلن برگ (۱۸۷۲) نے پیش کیا ہے۔ انسانی تعقل کو اپنے محدود ہونیکا علم حاصل ہے لیکن اسپر بھی وہ ایک حد فاصل سے گزرنا چاہتا ہے۔ اسکو معلوم ہے کہ اوسکا وجود اور اشیاء کا محتاج ہے لیکن اوسکی روش یہ ظاہر کرتی ہے کہ وہ خود اونکو معلوم یا متعین کرسکتا ہے۔ یہ تعین بذات خود متناقض ہوتا اگر صدق کو ہم حقیقی معنے میں تسلیم نہ کرلیتے یا اشیاء کے قابل ادراک ہونیکو نہ مان لیتے۔ تعقل اتفاق کا ایک کرشمہ ہوتا یا مایوسانہ جرأت ہوتی اگر خدائے تعالٰے جو عین صدق ہے تعقل کا سرچشمہ نہوتا اور شے کو اوسکے تعقل کے ساتھ ربط نہ دیتا۔ اس حجت میں اسکا دیکھنا دشوار نہیں ہے کہ سرچشمہ کہاں ہے ادراکیت (یا قابل ادراک ہونے) میں یا صدق کی معروضی ضمانت ایک سچی ہستی میں ہے۔ تو یہ کہنا زیادہ صحیح ہوتا۔ چونکہ کل انسانی عقل اور علم مناسبت رکھتے ہیں مفروض کیساتھ یا مفروض کے صفات کے ساتھ اونکا طبیعی اور تحقیقی لگاؤ صرف مفروض کے حدود کے اندر ہے۔ اگر ہم ان حدود کے آگے جانا چاہیں تو ہمکو نئی لفظیں اور جدید تعریفات سے کام لینا ہوگا یہ ممکن ہو تو ہو لیکن ہماری سمجھ تو اوس مقدار سے جو ہمکو دیگئی ہے بڑھ نہیں سکتی۔

۵۔ (۳) قسم سی (کائنات سے جو ثبوت خدا کی ہستی پر ہے) ثبوت میں

اس واقعہ سے استدلال کیا جاتا ہے کہ عالم کے وجود کی ایک علت غائی ہونا چاہئے
اس ثبوت کی یہ خوبی ہے کہ اسمیں احتراز کیا گیا ہے مادہ یا حرکت کے قدم کی تجویز سے
ارسطاطالیس نے ایک خاص طرز بیان اختیار کیا ہے وہ کہتا ہے کہ ایک محرک اول کا
ہونا ضرور ہے۔ اور افلاطون نے اس سے پہلے خدائے تعالےٰ کی قدرت تخلیق پر زور
دیا ہے۔ یہ ثبوت ہمیشہ متاخرین کے فلسفہ میں بار بار آتا ہے اگرچہ جدید وجوہ انکے
ثبوت میں نہیں پیش کیئے گئے۔ اسباب کی تلاش سے کائنات میں علل بعیدہ کا
پتا چلتا ہے۔ پھر آخر کار ہمارا علم اشیاء ایک نقطہ پر پہونچ کے ٹھہر جاتا ہے۔ ہمارے
سامنے وہ امور آتے ہیں جنکو ہم نہیں سمجھ سکتے۔ لیکن ایسے واقعات جن کو دوسرے
واقعات سے ہم استخراج نہیں کر سکتے اون پر بخت و اتفاق کی مہر لگی ہوئی ہے
اگر ہم کہیں کہ مادہ اور اوسکے حرکات کی مزید توجیہ ہم نہیں کرسکتے تو ہم انھیں میں
ایسی واقعہ تک پہونچ گئے ہیں جو کہ باد ہوائی ہے یا یوں کہو کہ ایسا واقعہ جس کا
سبب مفقود ہے اور اگر ہم اور کوشش کریں اور اس اخیر واقعہ کو بخت و اتفاق کی
مملکت سے خارج کردیں تو ہم کو ایک ایسا موجود ماننا پڑتا ہے جسکی تعریف یہی ہو سکتی
ہے کہ وہ کائنات کا خالق ہے علت العلل علم مطلق[1] وغیرہ۔

(۸) اس ثبوت کی بھی کامل تردید کانٹ کے ہاتھوں ہو چکی ہے۔ کانٹ
کہتا ہے کہ علیت ایک مقولہ ہے جو صرف ایسی چیزوں پر جاری ہو سکتا ہے جو عالم شہود
میں ہیں۔ اور تجربے سے ثابت ہیں یہ واقعہ مفروضہ (یا معطیہ) سے تجاوز نہیں کرتا
اور عالم کی وہ علت جو ما فوق الفطرت ہے وہاں تک اسکی رسائی نہیں ہے۔
مزید برآں یہ کہ اگرچہ تصور اتفاق کا صحیح ہے تجربے کے جزوی واقعہ کے لئے یہ نتیجہ
اسی سے نہیں نکل سکتا کہ کل عالم کو صرف ایک واقعۂ اتفاقی تصور کریں جسکا سبب
ضرور ہے کہ ایک ایسے وجود میں ہو جو خود عالم سے خارج ہو۔

(ب) یہ بھی واضح رہے کہ قسموسی ثبوت سے الہیت الہیت کے لئے

[1] متن میں تعقل مطلق ہے ہم تعقل کا اطلاق ذات باری تعالےٰ پر نہیں کرتے لہذا مین علم
کہنا مناسب ہے ۱۲۔

166

مفید نہیں اس سے محض الٰہیت ثابت ہوسکتی ہے۔ عقلاً بھی ہمارے علم میں کچھ افزائش نہیں ہوتی جب ہم کائنات کے اوسطرف قدم بڑھاتے ہیں۔ یا تو ہم مادہ اور حرکت کے قدم پر ٹھٹک جاتے یا دونوں کو خدا کا فعل تصور کرتے ہیں نظریۂ مذکورہ کے لیۓ دونو یکساں ہیں کیونکہ واقعی استخراج عالم کا خدا کی قدرت سے ناممکن معلوم ہوگا اور اسکی تعریف علت العلل (علت اخیرہ) سے صرف ایک ٹھہرنے کا مقام ملجاتا ہے جو خود اختیاری سا ہے۔

(ج) لیکن بالآخر یہ لاتناہی تلاش سببی تحقیقات کی حسب شرایط یا حالات مفروضہ صرف اس دریافت کے لئے ہے کہ ایک ناظم اصول ملجائے (دیکھو ف ۴) جس سے آگے جانا ممنوع ہو کہ ہم اپنی تحقیقات کے اثنا میں کہیں نہ ٹھہرسکیں اور یہ بھی ہمکو سکھایا گیا ہے کہ ہر مقام جہاں ہم توقف کرتے ہیں محض دفع الوقتی کے لئے ہے تاکہ ایک ایسا مقام ملجائے جہاں ہم آگے بڑھنے کے لئے اور تحقیقات کو جاری رکھنے کے لئے طبع آزمائی کرسکیں۔

۶۔ مقصدی ثبوت (علت غائیہ سے) عالم اسباب کی ہر شئے کے معلل باغراض ہونے سے دیا جاتا ہے۔ یہ انتظام ایک خالق حکیم و دانا کا ہے جس نے ان اغراض کو پیدا کیا اور ہر غرض کا انجام اوسکے ہاتھ میں ہے۔ اور چونکہ مقاصد و اغراض پر تجربی برہان جاری ہوسکتی ہے اور اوس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ ایک حکیم کا فعل ہے پس خالق ضرور ہے کہ حکیم و دانا ہو۔ یہ مقصدیت قدیم فلسفہ میں بھی پائی جاتی ہے اور کانٹ نے اسکے باب میں کہا ہے کہ یہ ثبوت سب سے واضح ترین ہے اور اس قابل ہے کہ اسپر غور کیا جائے۔ ہربرٹ نے بھی اس کو فلسفۂ مذہب کا مبدء قرار دیا ہے اور اسی سے بحث و مباحثہ کی ابتدا کی ہے لیکن مثل پہلے دو ثبوتوں کے اسکو بھی ناکافی سمجھنا چاہیۓ۔ اولاً تو حسب رائے کانٹ ہم اس سے ایک صناع یا بانی (معمار) پر استدلال کرسکتے ہیں وہ بانی جس نے اس عمارت کا تجریزی خاکہ کھینچا کیونکہ مقصدیت عالم کی اوسکی صورت سے ظاہر ہوتی ہے نہ مواد سے۔ ثانیاً کانٹ کہتا ہے کہ مقصدی معروض ایک موضوعی ذہنی اصول ناظم ہے اور ما فوق الفطرت نتایج کے لئے مستقل نہیں ہوسکتا۔ بالآخر یہ امر

مشکوک ہے کہ (دیکھو ف ۱۲)۔ آیا مقصدی نظریہ کا یہ منشا ہے کہ وجود کائنات کی توضیح کے لئے ایک حکیم جیسے افعال معلل باغراض ہوں اوسکی ہستی کو مقدم ماننا ضروری ہے۔ (یعنے وجود کائنات بغیر ایک حکیم دانا کے فرض کرنیکے بغیر محال ہے)۔ تجربے سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ آثار حیات سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ ترتیب اجزا اور افعال کی مقصدی ہے۔ مقصدی ثبوت سے تمام عالم کو نظام اغراض سمجھنا ہوتا ہے۔ اس صورت کو بھی حقیقتاً ہم ثبوت نہیں کہہ سکتے۔

بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ اگرچہ انمیں سے کوئی ثبوت بذات خود کافی نہیں ہے لیکن سب میں مل جل کے ثبوت کی صلاحیت پیدا ہوجاتی ہے۔ یہ عذر ماننے کے قابل نہیں ہے البتہ وہ وجہ جو کانٹ نے بیان کی ہے کہ کوئی ثبوت انمیں تنہا کافی نہیں ہے بلکہ انمیں سے ہر ایک دوسروں پر موقوف ہے۔ قسموسی ثبوت موقوف ہے علم الوجودی ثبوت پر اور مقصدی ثبوت پھر اون دونوں پر موقوف ہے یعنے قسموسی اور علم الوجودی ثبوت پر۔ اور بات یہ ہے کہ اگر بنیاد مستحکم نہیں ہے تو جو عمارت اوسپر کھڑی کیگئی وہ بھی کسیطرح خطرے سے خالی نہیں ہے۔

۷۔ (۳) اخلاقی ثبوت خدا کی ہستی کا یا تو اخلاقی قانون کے موجود ہونے سے ایک مقنن پر حجت لاتا ہے۔ یا نیکی اور سعادت کی منافات سے ایک ایسے وجود پر استدلال کیا جاتا ہے جو خیر محض اور قادر مطلق ہے۔ جس نے ان دونوں کو مرتب کردیا ہے۔ لیکن (ا) یہ واقعہ کہ مطلق اخلاقی قانون عالم میں موجود ہے یہ کلیہ ابھی ثابت نہیں ہوا ہے اور (ب) اخیری عہد میں اسکی کوشش کی گئی اور یہ کوشش کامیاب بھی ہوئی ہے کہ اخلاقی نوامیس کو ارتقائی نقطۂ نظر سے موجہ کرنا چاہئے ان دونوں سے ہر اعتراض استدلال کو باطل کردیتا ہے اور مقنن کا وجود ثابت نہیں ہونے دیتا۔ بہر طور تجربی منافات جو کہ درمیان ایک ایسی ہستی کے لئے جو اخلاقی مطلوبات کے موافق ہو اور ایک ایسی حیات کے جو بالکلیہ کسی فرد بشر کی آرزوں کو پورا کردے یہ منافات ایسی نہیں سمجھی جاسکتی کہ یہ کافی وجہ ہے کہ الہی قانون کی ہستی کا بطور اصول موضوعہ کے مان لینا واجب ہے۔ کیونکہ (ا) اس دلیل کے یہ معنے ہیں کہ ایک خواہش الہی موجود ہے جو یہ چاہتی کہ نیکی کا عوض

خوش حالی اور مرفہ حالی سے ہو (جو نیک ہو وہ دنیا میں خوش و خرم رہے) اور ایسے بھی زمانے گزرے ہیں جبکہ ایک یقینی علامت اخلاقی سیرت کی یہ قرار پائی تھی کہ ایسی خوشی اور خرمی سے احتراز واجب ہے اسلئے کہ دنیا کی مرفہ حالی حقیر ہے مزید برآں (ب) اس ثبوت میں دو امر مافوق عقلی تماوی کے واقع ہیں۔ جسطرح ان دونوں مسئلوں میں توفیق کیجئے اوسکا مقتضا صرف یہی نہیں ہے کہ خدا ایک شخصی وجود رکھتا ہو بلکہ یہ بھی ضرور ہے کہ فرد بشر بھی غیر فانی ہو۔

168

پس نتیجہ اس تمام بحث کا بالکل نفی میں نکلتا ہے۔ خدا کی ہستی کے اگرچہ پانچ ثبوت دئے گئے ہیں اُنمیں سے کوئی بھی ثبوت کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اور پانچوں کو ملانیکا بھی وہی نتیجہ ہے جو انمیں سے ہر ایک کا ہے۔ بطور دیگر جو امور ہم نے بیان کئے اُنمیں سے کوئی بھی اس مسئلہ پر کوئی اثر رکھتا ہے امکان اون تصورات کے جنکا صعود توحید کی جانب ہے اور عملی اغراض جو الہیت کے مفروض تک لیجاتے ہیں اگرچہ نہ اونمیں سے کسی میں نظری صحت موجود ہے نہ اسکی ضرورت ہے۔ مثلاً توحید کا نشو و نما نظری مابعد الطبیعت کی زمین پر نہیں ہوا ہے بلکہ اسکا مبدء مذہبی مقتضیات ہیں اور اسکو نظریۂ کائنات کی حیثیت مذہب نے بخشی ہے۔ اور کسی مذہب نے اس اقتضا کی اجازت نہیں دی کہ کائنات کے وجود کی توضیح سے توحیدی نظریہ کو دریافت کریں۔

۸۔ ابتدا معبودیت deism کی ہربرٹ سے ہے جو خیربری کا رہنے والا تھا (۱۶۴۸)۔ اوسکی یہ خواہش تھی کہ فطری مذہب کو لوگ مانیں ایسا مذہب جسکی مقتضی عقل ہو اور عقلاً ثابت ہو بمقابلہ تاریخی مذہب کے جسکی بنیاد استنادیہ ہے[1] کسی مذہب کو یہ حق نہیں کہ یہ القاب حاصل کرے جبکہ عائۂ ناس نے اوسکو مسلم نہ مانا ہو مذہب کا مفہوم یعنے وہ عنصر جو تمام صور توں میں مذہب کی مشترک ہے۔ اوسکی سچائی کی دلیل (یعنے تمام عالم نے کوئی نہ کوئی مذہب مانا ہے یہ امر نفس مذہب کی حقیقت کی دلیل ہے)۔ مواد ان تصورات کا مصنف مذکور نے پانچ قضایا میں مرتب کیا ہے

[1] یعنے قابل تعلیم اشخاص اوسکے بانی اور اوسکے ماننے والے تھے ۱۲۔

جو مسلۂ جمہور ہیں اور ان اصول کی صحت علی العموم مان لیگئی ہے۔ ایک اعلیٰ ترین
ہستی کا اقرار اور اوسکی عبادت کا فرض ہونا یہ بھی کہا جاتا ہے کہ نیکی اور دیانت
بہت ہی ضروری اجزا مذہب الٰہی کے ہیں جملہ مذاہب تو یہ اور سزا و جزا کو بھی مانتے
ہیں اور یہ بھی مانتے ہیں کہ انعام اور عقوبت اوس عالم میں ہوگی۔ (ڈی ازم)
معبودیت کے بانی کا یہ عجیب اعتقاد تھا کہ ابتدائی پیدائش انسان میں یہ خالص
کلی تصور موجود تھا یہ اعتقاد اٹھارھویں صدی تک جاری رہا اور وہ یہ بھی مانتا تھا
(نعوذ باللہ) کہ خاص خاص تاریخی مذاہب بعض اشخاص کی چالاکی اور فریب سے
نکلے ہیں۔

جان لوک نے ڈی ازم کو اور بھی مستحسن کیا وہ انکار کرتا تھا کہ جمہور انام
کا اتفاق مذہب کے تصور اور ہستی الٰہی کی عبادت پر ہرگز نہ ہوا تھا۔ اور اوس نے
مفہوم الٰہ کی توضیح اسطرح کی کہ انسان کی قابل قدر صفات کو ملا جلا کے الٰہ کا تصور نکلا
اسمیں انسان کی عمدہ صفات کی کرشمہ سنجی اور کرامت کو بڑا دخل ہے۔ لوک نے
خدائے تعالے کے ثبوت کی بنیاد قصوصی حجت پر رکھی۔ خاص نمایندے مذہب الٰہیت
معبودیت کے لوک کے بعد جے ٹولنڈ (دیکھو ص ۱۶۱) اور ایم ٹنڈل ہوے انکے
زمانے سے اور اوسکے بعد اس مذہب کے پیرو فرانس اور جرمن میں ملتے ہیں۔ ڈی
والٹیر (۱۷۷۸) اور ریمروس (۱۷۶۸) سرآمد روزگار ہوئے ان دونوں ملکوں میں
یعنے (فرانس اور جرمن میں)

معبودیت ڈی ازم جس کے بڑے بڑے سرگرم پیرو اسی صدی میں (مثلاً
طامس بکل ۱۸۶۲) ویسی ہی دلیلوں پر قائم ہے جن پر الٰہیت تھی ازم کی بنیاد ہے
خدا ایک وجود ما فوق الفطرۃ ہے کائنات کے باہر اور اوسکے اوپر ہے وہ خالق
کائنات ہے۔ لیکن اوس نے اشیاء کی ایسی عمدہ ترتیب و تالیف قائم کی ہے
کہ من بعد اسمیں دخل دینے کی ضرورت نہیں ہے اور یہ اوسکی شان کے خلاف
بھی ہے اسمیں کوئی شک نہیں کہ عملاً دیکھا جائے تو الٰہیت اور لاالٰہیت کے
قریب قریب ہے کیونکہ شخصی انداز کا اظہار ایسی ہستی کی نسبت جو دنیا کے معاملات
میں کوئی دخل نہیں دیتا اگر ہوگا تو بالکل عام تعظیم کا سا ہوگا (یعنے جو تعظیم اور

169

عبودیت خوف و رجا کے ساتھ ہوتی ہے اوسکے معنے ہی اور ہیں بخلاف ایسی تعظیم
کے جو ایک بے تعلق عظیم الشان ہستی سے ہوسکتی ہے)۔ اسطرح الہیت کا ثبوت
ہے ویسا ہی کچھ معبودیت کا بھی اور چونکہ معبودیت عملی طور سے غیر مثمر ہے
یہی سبب اسکے رفتہ رفتہ غائب ہو جانیکا ہوا۔ دنیا کچھ اچھی نہین تھی اور اس سے
معلوم ہوا کہ (معاذاللہ) خدا کی ہستی ناکامل ہے اگر وہ اسپر مجبور ہے کہ دائماً مصروف
رہے کہ دنیا کو محکوم رکھے اور اوسکی ترقی کرتا رہے۔ طبیعی طور سے مذہب معبودیت
کو خوارق عادات (معجزات و کرامات) سے دشمنی ہے۔ لیکن (ڈی اسنت) معبودیت معبود
کا ماننے والا اگر خدا کے تصور میں استوار ہو۔ جس تصور میں اوسکے نزدیک ایسے
صفات ہیں جسکا پرتو انسان میں موجود ہے۔ تو اسکو یہ اقرار کرنا پڑیگا کہ وہ خدائی
مصلحت اور مشیت کو ہرگز نہیں سمجھا دنیا کے بنانے سے اوسکی کیا مشیت تھی یا
کون سے امور اوسکی شان کے منافی ہیں اور کونسے غیر منافی۔

وحدت وجود کا مذہب آج کل بہت مانا جاتا ہے یہ وہ قسم الہیات
کی جو مسئلہ واحدیت monism کے صناعی پیروؤں کے دلخواہ ہے (یعنے جو لوگ یہ
کہتے ہیں کہ کائنات کا مبدء صرف ایک ہی عنصر ہے) (دیکھو ۱۹۱) لہذا مسئلہ واحدیت
کے متعلق چند در چند رائیں دیکھتے ہوئے ہم یہ استدلال کرسکتے ہیں وحدت وجود
کے نظریات سے ایسی ہی کچھ اختلافات ہیں۔ نفس الامر میں ہم درمیان جزوی
اور کلی وحدت وجود کا امتیاز کرسکتے ہیں۔ اور اس اختلاف کی بنیاد مفہوم ذات خدا 170
کے مواد کا اختلاف ہے۔ کلی مذہب کے وحدت سے خدائے تعالے بعینہ مجموعہ عالم
ہے یا کسی اور تخصیص کے جزوی وحدت وجود مجموع عالم کی کسی خاص صفت کا اعتبار
کیا جاتا ہے اور اوسکو ربط دیتے ہیں خدا کی ہستی سے۔ مثلاً مادئیین جو خدا اور
عالم کی وحدت کا اقرار کرتے ہیں یہ لوگ طبیعی وحدت وجود کے ماننے والے ہیں
یعنے ایسی وحدت وجود جو خارجی فطرت کو مفہوم یا تصور ذات خدا کے مساوی
مانتے ہیں۔ رواقیین عالم کے باطن کو یا روح عالم کو خدا مانتے ہیں۔ ایک روحانی
وحدت وجود بھی ہے۔ فکشٹے کے نظام میں اخلاقی وحدت وجود داخل ہے اوسکے
نزدیک اخلاقی ترتیب جو عالم میں پائی جاتی ہے یہی خدا کی ہستی کا مظہر ہے ہیگل

کا اعتقاد تھا کہ تصور مطلق کا پرتو ہے خدائے تعالیٰ کی ہستی کا یہ منطقی وحدت وجود ہے کراس (دیکھو ف ۱۲) کا یہ مقصود تھا کہ الہیت اور وحدت وجود میں توفیق دے وہ مسئلہ وحدت Panentheism فی الکثرت وکثرت فی الوحدت خدا بعینہ کائنات سے بالاتر اور کائنات میں موجود ہے: وعلیٰ ہذا القیاس اس فہرست میں تمام اقسام وحدت وجود کے اور اونکے جملہ اختلافات داخل نہیں ہیں (انکے سوا اور بہت سی صورتیں ہیں) واحدیت کی دلچسپی جسکی مخصوص دلچسپی گل چین کیطرح نئے نئے گل بوٹے دکھاتی ہے اور پاشان اور پریشان کثرت وحدت وجود کی یقیناً منجملہ وجوہ خاص یہ بھی ایک وجہ ہے کہ اسکے متعدد طرفدار اور موئد ہوگئے کسی ایسے زمانے میں جو صحت تعقل کے مخالف ہو جیسے کہ زمانۂ حالیہ میں۔

۱۰۔ کلی وحدت وجود کا تاریخی اظہار دو خاص صورتوں میں ملتا ہے ایلیاطی فلسفہ اور فلسفۂ اسپنوزا میں۔ زنوفن اور برمانیدس وجود کو بعینہ ذات خدا کا تصور سمجھتے تھے اور چونکہ کوئی شئے وجود سے خارج نہیں ہے لہذا مجموع عالم ذات خدا ہے اور اسپنوزہ کو اسکے کہنے میں بھی تامل نہوا (جیساکہ جیور دینو برونو نے اوس سے پہلے کہا تھا (دیکھو ف ۲) deus sive naturn خدا نفس فطرت ہے وہ امتیاز کرتا ہے فطرت بحیثیت فاعل اور فطرت بحیثیت منفعل میں۔ خدا پیدا کرنیوالی اصل ہے یعنے فاعل اور فطرت مخلوق ہے یعنے منفعل۔ کلی وحدت وجود کم وبیش وضاحت کے ساتھ جمالیات کے رسائل میں اور فلسفۂ مذہب میں بھی پایا جاتا ہے۔ انفعالی احساسات وجذبات جو عالم شعور میں ظہور کرتے ہیں جب کوئی فطرت پر غور کرنے میں مستغرق ہوجاتا ہے یا جیسی مصنوعی شے کی خوبیوں میں وہ گویا ذات (انسان) کا محو ہوجانا ہے یا شخصیت کا تج دینا یا غرق ہوجانا اپنے ماحول میں اب وہ اسوقت گویا کہ کوئی شخص واحد نہیں ہوتا بلکہ عالم میں فنا ہوکے اوسمیں ملجاتا ہے اور اوسکا ایک جز[1] ہوجاتا۔ یہ حالت البتہ خوش آیند ہے لیکن وحدت وجود کی قبولیت کے لئے کوئی سند یا کافی علت نہیں ہے لاالہیت

---

[1] قطرہ دریا میں جو ملجائے تو دریا ہوجائے۔

(دہریت) اور الہیت دونوں سے احساسات اور جذبات مبحوث عنہ کے ظہور کی توضیح بخوبی ہو سکتی ہے۔

لیکن اسکے ماورا وحدت وجود کی حمایت کے لئے کوئی دلیل الہیت کی دلیل سے بہتر نہیں موجود ہے۔ اسکے تفصیل بیان کے انتقاد کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ جو اعتراضات ہم نے واحدیت monism پر کئے ہیں جو اسکے قریب قریب ہے وہی اسپر بھی صادق آتے ہیں (دیکھو ۹۱) اس مقصد کے لئے اوسمیں فی الجملہ ترمیم ہوگی۔ عملی مقاصد اور اغراض کے لئے وحدت وجود سے بہت ہی کم تسلی ہو سکتی ہے بہ نسبت الہیت کے۔ ہم شخصی ارتباط کو فطرت یا اوسکی کسی حیثیت کیساتھ ادراک نہیں کر سکتے اور اگر کرتے ہیں تو وہ بالکل وہمی اور خیالی اور عجیب ہوتی ہے۔

۱۱۔ آخری نتیجہ ہماری بحث کا یہ نکلتا ہے کہ کل ثبوت وجود باری تعالےٰ کے مخدوش[له] ہیں اور اسکا نتیجہ دہریت ہے۔ لیکن ہم نے صرف یہ دکھانا چاہا ہے کہ باری تعالےٰ کے مفہوم کی ضرورت کسی عقلی برہان سے ثابت نہیں ہو سکتی اور کوئی چیز علمی تحقیقات میں ایسی نہیں جو ہمکو اس مفہوم تک پہونچا دے۔ اس کا یہ نتیجہ نہیں ہے کہ اور وجوہ موجود ہی نہیں ہیں جن سے ہم بذریعہ مقصدیت کے کائنات کے نظریہ کو قائم کریں۔ اور فی الواقع تمام ایسے حکما جنھوں نے اثباتی تعریف کو خدا کی اپنے فلسفیانہ نظام کے حدود میں داخل کیا ہے اون سب نے مذہبی اور اخلاقی نتائج پر زور دیا ہے جو خدا کے مفہوم سے حاصل ہوتے ہیں۔ دہریت جس کو فیورباخ L. Fenerbach 1872 (۱۸۷۲) نے بیان کیا ہے یا جس کو ڈوہرنگ نے E. Duhring (۱۸۷۲) ثابت کیا ہے وہ ایک نظریہ کی حیثیت سے نا قابل بحث ہے لیکن دہریت کے نظریہ کی ناقابلیت جملہ اخلاقی اور مذہبی ضروریات کی تشفی کے لئے اس امر کی کافی دلیل ہے کہ ہمکو ایک تکملۂ ما فوق الفطرت کے ماننے

له طالب علم کو یاد رکھنا چاہئے کہ کسی شئے کے عدم اثبات سے اوسکا عدم لازم نہیں اگر ہزار دلیلیں کسی چیز کے اثبات کی غلط ٹھہریں پھر بھی اوس چیز کو معدوم نہیں کہہ سکتے وجود باری تعالےٰ کی برہان ہمارا دل و دماغ ہے اور خود فطرت اوسکی ہستی پر شاہد ہے فتامل ۱۲ ع

کی ضرورت ہے جو ان ضرورتوں کو پورا کرے۔ اور سب کے ماورا اگرچہ مابعد الطبیعت نے برہان سے ثابت کر دیا ہے یا تسلیم کر لیا ہے کہ کوئی خاص الٰہیات ثابت نہیں ہو سکتی لیکن پھر بھی ایک امر اہم مابعد الطبیعت کو بجا لانا چاہئے۔ مابعد الطبیعت سے یہ امکان ثابت ہونا چاہئے کہ الٰہیات کے مفروض کو کسی اور ذریعۂ عالم کے ساتھ ربط ہے کائنات کا علم جس حد تک ہمکو حاصل ہے۔ یہ سیاق اچھا نہیں ہے کہ عقلیات کے بہی کھاتے میں ایک صفحہ پر تو تمام اعتقادی رقوم یعنے ہمارے اعتقادات درج ہوں اور دوسرے صفحہ پر رقوم علمی یعنے ہمارے معلومات اور کبھی ان دونوں کی واصلباقی درست نہو اور کوئی قطعی فیصلہ نہو سکے۔ اس مشکل سے کبھی ہمارا چھٹکارا نہوگا جبتک ہم اپنی اخلاقی اور مذہبی حیات کے مسلمات یا ضروریات کو نظری نتائج علم کیساتھ ربط دے کے مرتب اور مہذب نہ کریں۔ یہ بالکل ہی طبیعی امر ہے کہ گذشتہ اور موجودہ کوششیں عقلیات میں موافقت پیدا کرنیکی اکثر الٰہیت کے مسئلہ کے لئے صرف کیجائیں کیونکہ الٰہیت ایک صورت علم الٰہیات کی ہے جو ہمارے عملی اغراض کیساتھ موافقت رکھتی ہے۔

کتب اس مقصد پر

J. H. Fiehte, Die theistische Weltansicht und ihre Berechligung.

A. Drews, Die dentsche Speculation seit Kant und besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Person lichkeit Gottes. 2 Vols. 1893 2nd Ed. 1895.

(اکثر فلاسفہ کے اقوال کا انتقاد E. Von Hartmenn ہارٹمین کے مطمع نظر سے کیا گیا ہے اونکے رایوں کا بیان اکثر صحیح نہیں ہے نہ امر واقع اور انصاف کے موافق ہے)۔

ان کتب کے ساتھ ملاحظہ ہوں وہ کتابیں بھی جو ف۱۱ (فلسفۂ مذہب) کے متعلق لکھی گئی ہیں۔

۲۳ ماہرین علم نفس کے فرق مابعد الطبیعت میں

ا۔ زمانۂ حال کی علم نفس کی کتابوں میں ہمکو ایک دوہرا تضاد مابعد الطبیعی نظریات میں ملتا ہے۔ اول تو ماہیتِ نفس یا ذہن کے بارے میں اختلاف رائے ہے مسئلۂ جوہریت کے اعتبار سے تو یہ تجویز کیا جاتا ہے کہ ایک ایسا جوہر موجود ہے جو ہر شخص کے ذہنی اعمال کی تہ میں ہے۔ اور مسئلہ بالفعلیت سے کل ذہنی اعمال کے مجموعہ کا نام ذہن ہے۔ وہ ذہنی اعمال جو بالفعل اور بلا واسطہ تجربے کے تحت میں ہوں۔ ثانیاً اختلاف رائے ہے لفظ نفسی کی اصلی صفت کے بارے میں عقلیت کی رو سے تو یہ بیان کیا جاتا ہے کہ عقلی اعمال ادراک تصور تعقل سرچشمہ اور بنیاد ہیں اور تمام اعمال کے۔ بخلاف اسکے ارادیت کا یہ اظہار ہے کہ ارادے کے مظاہر یعنے تحریک خواہش جذبات حسیات سے ہمارے باطنی تجربے کا تعین ہوتا ہے اور یہی اوسکے عناصر ہیں۔

پہلا وصف جوہر نفس کا وہی ہے جو بالعموم جوہر کا وصف ہے یعنے (پائداری) قیام و ثبات۔ تمام گوناگوں حالتیں ذہن کی مظاہر یا اعراض مستقل جوہر کے ہیں۔ ثانیاً وجود جوہر نفس کا بالذات ہے۔ جو دوسرے موجودات سے بے نیاز ہے۔ جوہر نفس اور دوسرے موجودات میں ارتباط ہے لیکن جو کچھ جوہر نفس کو دوسرے موجودات سے برداشت کرنا پڑتا ہے وہ اونکو خود واپس دے دیتا ہے۔ ثالثاً جوہر نفس ناقابل فساد[1] ہے لہذا غیر فانی ہے۔ رابعاً اسکی یہ تعریف کیجاتی ہے کہ وہ موجود بسیط ہے یعنے ایسی شئے ہے جسکے اجزا نہیں ہیں لہذا ناقابل تقسیم ہے غیر ممتد اور مجرد عن المادہ اور اوسکی خاص الخاص اور ذاتی صفت منافات رکھتی ہے

[1] یعنے اوسکو کوئی توڑ نہیں سکتا ہے ۱۲۔

ہر قسم کے تعدد یا کثرت کے ساتھ۔ اور اس سب کے خلاف بالفعلیت کے نظریہ کا یہ بیان ہے کہ مجموعی ربط مثل ایک شئے واحد کے جو ذہنی اعمال میں کسی لمحہ میں پایا جائے وہ اعمال جو ہمارے تجربے کے اجزا ہوں کسی خاص لمحہ میں وہی ذہن ہے اور ہمکو حق نہیں ہے کہ جداگانہ مظاہر مثل حیاتِ فکر ارادہ وغیرہ کے لئے کوئی محل قرار دیں اور ان مظاہر کے تار و پود کے علاوہ جو مثل شئے واحد کے ہوگئے ہیں کوئی جدید امر جسے جو اوپر سے لگا دیا ہے۔ (یعنے ذہنی اعمال کا مجموع ہے ذہن نہ کہ کوئی اور شے)۔

۲۔ دی کارٹس اصلی بانی مسئلہ جوہریت کا ہے۔ قدیم فلسفہ میں ذہن اور اصل حیات بعینہ ایک شئے ہے۔ اور اسلئے قدیم فلسفہ میں کوئی ٹھیک امتیاز درمیان مادی اور نفسی کے نہیں پیدا کیا گیا۔ ڈی کارٹس کے عہد تک جوہر عاقل اور جوہر ممتد میں امتیاز نہ تھا (دیکھو ف ۲) اوس نے جوہر نفس کے تصور کو ایک جداگانہ صورت بخشی۔ لائبنٹز کے فلسفہ میں بھی اسی خیال کا توارد ہوا مگر اوس نے اوسکو نیا لباس پہنایا۔ (دیکھو ف ۱ اور ۲) اوسکے نزدیک نفس ایک فرد واحد ہے اور اوسکو قریبی ربط اور افراد سے ہے جنسے بدن بنا ہوا ہے۔ یہی دور ایں اٹھارھویں صدی کے علم نفس میں سب سے بڑھی چڑھی رہیں۔ یہ مفہوم کہ ذہن ایک جوہر ہے لہذا غیر مادی اور غیر فانی موجود بالذات ہے۔ اوس زمانے کے شعور و ادراک میں ایسا سمایا ہوا تھا کہ کانٹ کو اپنے انتقادیں پورا زور لگانا پڑا اس امر کے دکھانے میں کہ اس مسئلہ میں ما فوق الفطرت عنصر شامل ہے کانٹ نے اسکو خوب واضح کر دیا۔ زمانۂ حال کے قریب ہربرٹ اور لوٹز جوہریت کے ماننے والے تھے۔ ہربرٹ ذہن کو ایک ایسی حقیقت قرار دیتا ہے جسکی منفرد صفت سے ہم واقف نہیں ہیں۔ ہمارے تجربات یعنے وہ تصورات جو آستانۂ شعور پر گذرتے ہیں ایسی کوششیں ہیں جنسے یہ شے حقیقی یعنے ذہن اپنی ذات کو محفوظ رکھتا ہے اوس ارتباط کے ساتھ جو اوسکو اور موجودات سے ہے۔ (دیکھو ف ۳)۔ لوٹز کا بیان یہ ہے "واقعۂ شعور کی وحدت کا بعینہٖ واقعہ جوہر کے وجود کا ہے۔" ہر ذہن بہر طور وہ چیز ہے جسکا ظہور اوسکی ذات سے ہوتا ہے "یہ ایک وحدت ہے جو متعین تصورات حیات اور کوششوں میں ہے" جوہرِ ذہن کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو اسرار میں داخل ہو اور ہمارا باطنی تجربہ

جو مالا مال ہے اوسکے عقب میں لگا دیا گیا ہو۔ اس مقام پر لوئز کی رائے تریب نظریہ بالفعلیت کے پہونچ گئی ہے پس اگر فرق ہے تو فقط نام کا فرق ہے۔

۲۔ نظریۂ بالفعلیت تاریخ فلسفہ میں کچھ زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔ چندہی روز ہوئے کہ بالفعلیت صریحًا جوہریت کے خلاف ہوگئی۔ ہم اوسکی ابتدا کا پتا ہیوم کے مسئلہ سے لیتے ہیں ہیوم کا مسئلہ یہ ہے کہ اسکی کوئی وجہ نہیں ہے کہ ایک شخصی نفسی وجود فرض کیا جائے بلا شک تصور ایک ذہنی جوہر کا ناقابل ادراک ہے ذہن کا جوہر مجموعۂ ادراکات ہے۔ خود ہمارے زمانے کا نظریۂ بالفعلیت بہ ہوشیاری کے ساتھ تفصیلی نظر کیگئی ہے ونڈت نے اسے یہ نام دیا ہے اور پالسن نے بھی کام کیا ہے۔ اسکا تعمیری جز یہ ہے کہ اس نے مخالف رائے کا انتقاد کیا یہ انتقاد بالکل جائز تھا اسلیئے کہ مسئلۂ بالفعل کا کچھ اور دعوےٰ نہیں ہے بلکہ اسکو صرف اوسی سے غرض ہے جوکہ ذہن یا تجربے میں اب اسوقت موجود ہو۔ یہ مابعد الطبیعت نہیں ہے اس لفظ کے صحیح معنے کے اعتبار سے درآنحالیکہ جوہریت نفسیات کی مابعد الطبیعت ہے اگر اوسکو تسلیم کرلیں تو اوسکے مقابل کا نظریہ باطل ہو جائیگا اور جو اسکو نہ تسلیم کریں تو مقابل کا نظریہ ثابت ہو جائیگا۔ مقابل اسکا تجربیت ہے۔ ذیل میں ہم اُن ایرادات کو لکھتے ہیں جو ونڈت اور پالسن نے مسئلۂ جوہریت پر وارد کئے ہیں۔ ہم مختصراً وہ عبارت لکھتے ہیں جو بعد انتقاد کے تحریر ہوئی ہے جسکا منشا یہ ہے کہ جس سختی کیساتھ جوہریت کے مسئلہ پر گفتگو کیگئی وہ اسکی شان سے بہت بعید تھا۔ پہلے چار فقرات پالسن سے تعلق رکھتے ہیں اور آخیر کے تین ونڈت کے بارے میں ہیں۔

(۱) ہم سے کہا گیا ہے کہ جوہر نفس قابل ادراک نہیں ہے: ہاں اسمیں تو کوئی شبہہ نہیں ہے: لیکن جزو لاتیجزّٰے (ذرّے) بھی تو مدرک نہیں ہے۔ اور اعمال غیر شعور کو پالسن نے بلا تامل مان لیا ہے وہ تو کبھی تجربے کے ممکن سلسلے میں نہیں آتے اسکے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہاں یہ سچ ہے ذرات کا ادراک نہیں ہوتا لیکن مرکبات ذرات کے محسوس ہیں اور حس بسیط کے مرکبات موجود ہوں اوس کے مفردات کا تسلیم کرنا ایک طبیعی امر ہے۔ لیکن ذہن کی صورت میں اسکا عکس درست ہوسکتا ہے۔ اس صورتمیں مفردات کا مشاہدہ کھلم کھلا ہوسکتا ہے یعنے احساسات اور

حسیات کا تجربہ ہوا ہے. جوہری وحدت جو اسلئے مطلوب ہے کہ ان عناصر کو جن کا تعقل ہوتا ہے ربط دے ممکن ہے کہ میدانِ ادراک سے خارج ہو۔

۴۔ (۲) پھر ہم سے یہ کہا جاتا ہے کہ جوہر نفس اور طرق نفسی کے تجربوں کا جو باہمی تعلق ہے یا اوسکا کوئی تصور ہمکو نہیں ہے۔ نہ نفسی اور طبیعی آثار کا علاقہ جو مذہبِ واحدیت میں تسلیم کیا گیا ہے ہماری سمجھ میں آتا ہے۔ اور اس لئے پالسن Paulsen ذہن کی تعریف اسطرح کرتا ہے "کثرت ذہنی طرق عمل کی مجموع ہو کے ناقابل توضیح طریقہ سے ایک وحدت بناتی ہے"۔ خلاصہ یہ ہے کہ نظریہ فعلیت کا اوس تعلق کے سمجھنے میں جو درمیان مجموعۂ ذہن اور ارکان کے فرداً فرداً ہے ہمکو کچھ مدد نہیں دیتا۔

(۳) ہم سے یہ بھی کہا گیا ہے کہ جوہر نفس[1] کے صفات سلبی[2] ہیں نہ اثباتی لیکن قیام و استقلال (صفات[2] سلبیہ سے نہیں ہے بلکہ ثبوتیہ سے ہے۔ اور دوسری جانب وہ خاصے جو مادے سے منسوب ہیں باہمی تعلقات اجسام کے. جو تجربے سے ثابت ہیں اس سے مستثنیٰ ہیں۔ وہ اکثر سلبی ہیں۔

۴۔ نظریۂ جوہریت سے صاف ظاہر ہے کہ صرف افعال یا اعراض کا وقوع بلا کسی محل یا جوہر کے ناقابلِ ادراک ہے نظریۂ بالفعلیت کی جانب سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ یہ مشکل فوراً دور ہوجاتی ہے اگر ہمکو یاد ہو کہ کوئی فعل ذہنی مثلاً حس کبھی اکیلا نہیں واقع ہوتا بلکہ ہمیشہ تمام ذہنی زندگی سے مربوط ہے۔ اس کے یہ معنے ہوئے کہ متعدد افعال مجموعاً گویا کہ بنیاد ہر منفرد فعل کی ہے جو کہ اس تعداد میں موجود ہیں! مطلب نظریہ کا یہ ٹھہرا کہ مختلف ذہنی اعمال جو وقت واحد میں واقع ہوتے ہیں وہ کوئی امر زائد بھی ہمکو دیتے ہیں بہ نسبت انھیں اعمال کے اگروہ فرداً فرداً واقع ہو۔ مجموع میں ایک متحد کرنیکی صفت یا فعل پیدا ہوجاتا ہے جس کی وجہ سے ہر واحد عمل مجموع سے تعلق پیدا کرلیتا ہے۔ پس اب یا تو اوس پرانے

---

[1] یعنے یہ تو ہم جانتے ہیں کہ نفس کیا چیز نہیں ہے اور یہ نہیں جانتے کہ کیا چیز ہے ۱۲ ھ۔

[2] منطق میں مسلم ہے کہ موجبۂ کلیہ کا محمول چاہئے کہ وجودی ہو عدمی نہو ۱۲ ھ

جوہر کو کسیقدر بدلی ہوئی صورتیں مان لیں۔ (اور اسکی طرف پالسن نے اشارہ کیا ہے الفاظ "ناقابلِ توضیح طریقہ سے" سے) یا وہ "ناقابل ادراک ہونا" جو مذہب جوہریت منسوب کرتا ہے مسئلۂ بالفعلیت سے وہ بعد توضیح کے بھی ٹھیک اوسی حد میں رہے جہاں پہلے تھا۔ دیکھنا چاہئیے کہ اس باب میں یہ سوال پیدا کیا گیا ہے کہ آیا جوہر ذہن کو بذاتِ خود کسی تائید یا بنیاد کی ضرورت تو نہو گی۔ اسکا جواب دیا گیا ہے کہ وصف مستقل بالذات اور قائم بالذات ہمیشہ جوہریت کے تصور کے ساتھ ہی ساتھ رہا کیا ہے۔

۵۔ (۵) ہم سے یہ بھی کہا گیا ہے کہ امتیاز (فناسنہ) مظہر اور (نومنہ) شئے بالذات کا جسکو کانٹ نے پہلے پہل پیدا کیا تھا اور جسکو بن بعد ہربرٹ نے عملاً بالکل دکاست اختیار کر لیا تھا اوسمیں کوئی دلالت باطنی تجربے کے لئے نہیں پائی جاتی۔ عالم میں ہم چیزونکا فعل ٹھیک اوسیطرح کرتے ہیں جیسی وہ ہیں لہذا اسکی کوئی وجہ نہیں ہے کہ ہم ایک ذہنی جوہر کو تجویز کریں کہ وہ شئے بذاتِ خود کا کام کرے اور اوسکو مقابل میں اپنے جزوی نفسی تجربے کے لائیں۔ ہم اسکو آزادی کے ساتھ تسلیم کئے لیتے ہیں کہ امتیازِ مظہر اور شئے نفسِ خود کا نفسیات کے تجربوں کیساتھ کوئی لگاؤ نہیں رکھتا۔ بلکہ ہم ایک قدم آگے بڑھتے ہیں اور یہ اعلان کرتے ہیں کہ جہاں کہیں اسکا استعمال کیا گیا ہے غلط ہے بلکہ یہ کہیں گے کہ یہ امتیاز ہی ابتدائی نہیں ہے۔ اور تنہا یہی امتیاز جسکا اثر جوہر ذہن کے تصور کی ساخت میں ہو بالکل معدوم ہے۔ اگلے وقتوں میں ڈی کارٹس اور لائبنٹز نے جوہرِ ذہن پر گفتگو کی تھی کانٹ کے زمانے سے پہلے اور لوئز نے بعض وجوہ سے اس نظریہ کی تائید کی تھی ماہرینِ نفس کے ایک وسیع طبقے میں اس امر پر آجکل اتفاق ہے کہ کسی نہ کسیطرح کا تکملہ اوس چیز کا جسکو ہم اندرونی تجربہ کہتے ہیں ضرور ہے اگر ہم یہ چاہتے ہوں کہ ایک علمی تصور اسکے میدان کا یا موضوع بحث کا حاصل کریں۔ نفسی تحریکات جنکا شعور نہیں ہوتا اونکا تسلیم کرنا اور ذہنی ہونا مخصوص نفسی افعال کا مع خواص اور قویٰ کے جسکی خفیف سی دلالت تامل میں مشکل ملتی ہے۔ وہ اوسی عنوان میں آتے ہیں جس عنوان میں جوہر ذہن کا مفروض ہے یہ سب بعینہٖ اوس مطلب کے پورا کرنیکے ہیں کہ ایک

ضمیمہ یا تکملہ اندرونی شعوری حیات کا ہونا چاہیئے۔ جوہر ذہن کی تردید اور اوسکی جگہ پر ایک نفسی طبیعی جوہر کو داخل کرنا۔ جو اسطرح حاصل ہوا کہ ذہنی خصوصیات مادی جوہر سے منسوب کیئے گئے۔ اس طور سے کسی زیادہ مفید یا موجہ نظریہ تک رسائی نہیں ہوئی (دیکھو گذشتہ بحث ف۱۹)۔

۶۔ (۶) یہ بھی کہا گیا ہے کہ جوہر ذہن کی تعریف میں ایک خلط ہو گیا یعنی وہی چیز بعینہٖ جو غیر متغیر قرار دیگئی ہے اوسی کو متغیر بھی قرار دیا ہے۔ لیکن جس کسی نے اس نظریہ کو اختیار کیا اوس نے جوہر ذہن کے تغیر کو اسکی طرف منسوب نہیں کیا۔ ہر جوہر کے ساتھ اعراض مظاہر اطوار آثار وغیرہ ہوتے ہیں جو اوس جوہر پر محمول ہوا کرتے ہیں اور اسیطرح تغیرات جو واقعی ہماری ذہنی حیات میں ہوتے ہیں وہ اوس جوہر سے منسوب ہوتے جو تجربے کے طور سے مفروض ہے۔

(۷)۔ بالآخر یہ کہا گیا ہے کہ جوہر ذہن کا فرض اسلیئے بھی مفید نہیں ہے کہ وہ تجربے کے واقعات کو فراہم کرے۔ جسکے جواب میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ کوئی مابعد الطبیعی مفروض اس مقصد کے لئے مفید نہیں ہے۔ مابعد الطبیعی نظریہ صرف علمی تحقیقات کے نتائج کی تکمیل کے لئے مفید ہے۔ تجربی علم نفس کو یقیناً اس جوہر کے بیان اور اوسکے واقعات کے تصور اور توجیہ کے خلط سے آزاد رکھنا چاہیئے۔ یہ کہنا کہ ذہن کو حس ہوتا ہے فکر کرتا ہے ارادہ کرتا ہے وغیرہ سے ہمکو کوئی بصیرت ان فعلیتوں کی میکانی ساخت کی نہیں حاصل ہوتی۔ لیکن وہ فلسفی جسکو مسئلہ ارتباط نفسی سے اور طبیعی مظاہر سے کچھ تعلق ہے اور جو اس نتیجہ پر پہونچتا ہے (جیسا کہ ہم نے کہا اون وجوہ پر جو ہمکو بہتر معلوم ہوئے (دیکھو ف۱۸ ۱۹) کہ اثنینیت سے وہ جواب ملتا ہے جو غالباً درست ہے ایسا فلسفی نفسی حقیقت کی ہستی اور اوسکے مستقل بالذات ہونے سے نہ بچ سکے گا اور وہ نفسی کی تہ میں جو وحدت پوشیدہ ہے اوسکو ایک اصولِ موضوعہ کے طور سے مان لیگا۔

یہ بھی قابلِ ملاحظ ہے کہ ہمارے بالفعلیت کے انعقاد کے لئے یہ لازم نہیں ہے کہ ہم اوسکے مقابلِ کے نظریہ جوہریت کو ضرور مان لیں۔ لیکن اس کا ثبوت مناسب ہے کہ جو اعتراضات اوسکے خلاف کیئے گئے ہیں وہ کسیطرح مجبور

نہیں کرتے لہذا ضرور ہو کہ ہم جوہریت کے امکان کو تسلیم کریں اس کے بعد بھی جیسا اولاً کیا تھا۔

۷۔ تضاد عقلیت اور ارادیت کا مثل جوہریت اور بالفعلیت کے بالکل ٹھیک نہیں ہوا تھا اور نہ اوسکی ایسی تصریح ہوئی تھی جیسی زمانۂ حال میں ہوگئی ہے قدیم فلسفہ میں اسکا کوئی پتا نہیں ہے چونکہ کوئی کوشش نہیں کیگئی کہ ذہن کے خاصوں کو گھٹا کے صرف ایک ذاتی فعل بنائیں۔ حال یہ ہے کہ پہلی تحریک دی کارٹیس نے کی تھی کہ تعقل ہی ایک خاص وصف جوہر ذہن کا ہے۔ اسپینوزا نے دی کارٹیس کی پیروی کے سوا اس امر کے کہ اوس نے ذہن کو انفرادی طور سے جوہر نہیں سمجھا بلکہ صرف ایک طور تعقل کے وصف کا خیال کیا (دیکھو ف ۱۹ ۳)۔ اسی کے مشابہ عقلیت کے نظریہ کو لائبنیٹز نے مشرح کیا اور اوسکے فرقے نے اس کام کو انجام دیا۔ کل فعلیت جملہ افراد کی وہ فعلیت ہے جسکو تصور یا استحضار کہتے ہیں (دیکھو ف ۱۷ ۴)۔ مگر اس تصور کی بیرنگ کلیت نے اسکو ممکن کر دیا کہ ذہن کو ایک قوت خواہش بھی عطا کی جائے جو قوتِ علم کے ساتھ اور اوسکی شریک ہے۔ قوت حس (جذبہ یا وجدان) کو تیسری قوت تجویز کیا اور اسکے ساتھ ہی وہ سادہ نظام عقلیت کا ٹوٹ گیا۔ پھر کوئی ٹھیک صورت نمائی اس نظریہ کی نہیں ہوئی یہانتک کہ ہربرٹ نے اوسکو پھر زندہ کیا۔ اوسکے نزدیک تصورات ہی حقیقی محل شعوری حوادث کے ہیں۔ حیات خوشگواری اور ناخوشگواری کے ان قوتوں کے زور یا روک (ٹوک) سے جو ان قوتوں کو حاصل ہو نکلتے ہیں۔ شعور اور ارتسام یعنے خیال خواہش یا نفرت کا ایک تصور کے پیدا ہونے سے پیدا ہوتا ہے بمقابلہ بعض موانع یا تعامل کے جو کہ دور رقیب تصوروں میں ہو جو اون موانع کو پست کردے۔ حس (جذبہ و وجدان) تصور کرنے والی قوت کے فرع ہیں یہ خود مستقل نہیں ہیں اور نہ آثار کی جانب سے ہیں۔ ہربرٹ کے تابعین نے اس مطمع نظر پر زیادہ اصرار نہیں کیا لیکن کلیتہً اسکو ترک بھی نہیں کیا۔ یہی فلاسفہ آج بھی عقلیت کے نمایندے ہیں۔

۸۔ پہلا اشارہ ارادیت کا کانٹ کی تصانیف میں ملتا ہے یہ نتیجہ اوسکی اخلاقی مابعد الطبیعت کا تھا۔ اگر اخلاقی قانون کے علی الاطلاق سمجھنے کے لئے آزادی

ضروری ہے تو چاہیے کہ آزاد ارادہ ہماری حیات ذہنی کی حقیقت نفس الامری ہو (دیکھو ف ۲۸) شاپنہار نے پہلے پہل کل نظریہ کائنات کے مضمون کو وسعت بخشی اسکے نزدیک شئے بالذات ہمیشہ ارادہ ہے جہاں کہیں واقع ہو خواہ وہ موجودات فطریۂ خارجیہ میں ہو خواہ اندرونی حیات میں ہو اور عقل محض ایک بنا بنایا آلہ ارادے کے قبضہ میں ہے کبھی یہ ثانوی انفعال (فنکشن) یعنے عقل اپنے کو ارادے کی حکومت سے آزاد کرلیتا ہے یہ صرف انسان میں ہوتا ہے نہ کسی اور جانور میں اور پوری تکمیل کے ساتھ اوس حالت میں جبکہ بلا آمیزش خواہش کے کوئی شخص جمالی تفریح میں مصروف ہو (دیکھو ف ۶) تقریباً زمانہ حال میں ونڈت اور پالسن یہ ایک قابلِ لحاظ کوشش کی ہے کہ ارادیت کو نفسیات کی بنیاد پر ڈالدیں۔ اس مقام پر ہم (مصنف) انگریزی دونوں فلسفیوں کی جداگانہ حجتوں کو بیان کرینگے یکے بعد دیگرے اور اسپر انتقادی حاشیہ اضافہ کرینگے۔ پہلے تین پالسن کی دلیلیں ہیں اور اخیر ونڈت کی۔

(۱) سب سے پہلے ہم سے یہ کہا گیا ہے کہ ارادے کی اہمیت کو کلی (نوعی) اور جزئی (افرادی) تکمیل میں ذہنی حیات کی ملاحظہ کریں۔ ہم کسی قسم کے تصورات کو یعنے عقلی طریق عمل کو ادنی درجے کے نظاماتِ آلیہ (یعنے ادنی ترین درجہ کے حیوانات) سے منسوب نہیں کرسکتے۔ وہ مجبور محض ہیں اور اونکے افعال جبری کے تصرف میں ہیں پس تحریک اندرونی حیات کا بنیادی انفعال مانا گیا لیکن آدمی کے بچے کے ارادہ کا ظہور پہلے ہی پہل ہوتا ہے اور صرف رفتہ رفتہ فعلیتیں عقل کی ارادے پر غالب ہوتی ہیں اور یہ پیچیدگی روز افزوں ترقی کرتی ہے۔ ہمارے پاس اسکا ایک جواب ہے کہ تکمیل کے تصور پر اسلوب کی حیثیت سے اگر نظر کریں تو ہم کو ماننا پڑے کہ ایک مجموعہ بلا تفریق موجود ہے جو ذہنی افاعیل کے معدن کا منبع ہے نہ کہ ایک اثر (ظہور) جسکو بطور فصل (منطقی) بلوغ اور رشد کے عہد میں اکتساب کیا ہے۔ لہذا ہمکو چاہیئے کہ ادنی نظامات سے ایک غیر معین مجموعہ کو منسوب کریں جنکی خاصیت نفسی ہو جس سے درجہ بدرجہ تمام عقلی اور تحریکی یا ارادی طریق عمل نکلے اور یہ ترقی اثنائے تکمیل میں ہوتی رہی حتے اکہ قابلِ امتیاز قسیم حالتیں پیدا ہوگئیں جنکو ہم جانتے ہیں۔ ذہنی حیات اوس بچے کی جو ابھی پیدا ہوا ہے ہم یہ سمجھتے ہیں

کہ ابتدا ہی سے نہ صرف خواہشیں اور حسیات ہی رکھتی ہے بلکہ ایک تعداد مخصوص احساسات کی بھی اوسمیں موجود ہے۔

۹۔ (۲) لیکن تکمیل شدہ ذہنی حیات میں ضرور ہے کہ ارادہ کا جزو یا مبدء موجود ہو جس سے اوسکے افعال مشخص ہوتے ہیں۔ ارادہ ہر انسان کے حیات کی انتہائی منزل ہے۔ اور ارادہ پیدا کرتا ہے اور قائم رکھتا ہے خاص اغراض کے ساتھ لگا ہوا ہے جو اغراض شخصی افعال سے پورے ہوتے ہیں۔ ارادہ ہی توجہ کو مختلف تحریکات کی جانب مصروف کرتا ہے جو معرضِ شعور میں ہوتے ہیں اور ارادہ کرنیوالا (انہیں سے کسی ایک کو اختیار کرتا ہے)۔ غرض خود ہی ایک ظہور ارادے کا ہے اس امر کا فیصلہ کرتا ہے کہ کون سے تجربہ حافظہ کے خزانے میں محفوظ رہنا چاہئے ہیں اور کون سے بھلا دینے کے قابل ہیں۔ اور یہ کہ رخ اور روانی تصورات کے سلسلے کی خود ہے ارادے کے تصرف میں ہوتی ہے چنانچہ ہمارے نظری علوم بھی اور ہمارے فیصلے ہمیشہ ارادے کی حکومت کو ظاہر کرتے ہیں۔ ان سب کا جواب یہ ہے کہ وہ جسکو یہاں ارادہ کہا ہے وہ کوئی بسیط تحریک نہیں ہے لاشعوری جبر ہے جو ذہنی طرق کی تفریقات کے قبل آتا ہے۔ ارادہ سے افعال کا ظہور نا دانستہ نہیں ہوتا عقل کام کرتی ہے ارادی فعل کا تعین ہمیشہ کم و بیش پیچیدہ تحریکات سے اور تامل سے ہوتا ہے۔ لہذا مساوی صدق کے ساتھ ہم کہہ سکتے ہیں کہ حقیقتاً ابتدائی جز و موثر ہماری ذہنی حیات میں ارادہ نہیں ہے بلکہ وہ چیز ہے جو ارادے کی فعلیت کو کسی وقتِ خاص میں پیدا کرتی ہے۔

(۳) یہ بیان کہ ارادیت کی تالیف روحانی مابعد الطبیعت سے ممکن ہے گو کہ عقلیت کی نہیں ہو سکتی۔ اس بیان کی تردید تاریخ پر نظر کرنے سے کما حقہٗ ہو سکتی ہے۔ لائبنز کی مابعد الطبیعت روحانی ہے باوجود مصنف کی عقلیت سے مزید برآں ایک تیسرے امکان کو بھی شمار میں لینا چاہئے کہ عقلیت اور ارادیت دونوں ایک ہی طور سے یک طرفہ ہیں لہذا غلط ہیں۔ لوٹز کی روحانیت کا رجحان اس رائے کی جانب ہے (دیکھو فٹ ۵) بالآخر بلحاظ اون اعتراضات کے جو ہم نے روحانیت پر کئے ہیں (فٹ) یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ اس منافات سے اگر اسکا

وجود ثابت ہوجائے تو اسکی کوئی قدر و قیمت ہے اس حیثیت سے کہ وہ عقلیت کے خلاف ایک دلیل ہے۔

۱۰۔ (۴) تصورات کے باب میں کہا گیا ہے کہ وہ بطور معدّ[1] معاون کے ہیں نہ کہ مستقل فعلیتیں اور اسلئے وہ ہماری ذہنی حیات کی وحدت کو نہیں ثابت کرسکتے اور وحدت فی الواقع یہ ہماری ذہنی حیات کی خاصیت ہے۔ اسیطرح یہ ہے کہ تغیرات کا کچھ اعتبار نہیں ہے اور انکے ارتباط ایسے جزوی ہیں جس سے وہ اس قابل نہیں ہیں کہ ان سے کوئی اتحادی کام ہوسکے (یعنے ذہنی حیات میں وحدت نہیں قائم کرسکتے۔ اور حسیات بھی اس خاصیت میں تصورات کی شریک ہیں بس ایک ارادہ ہی رہگیا جسکی طرف ہم رجوع کریں اور اوسکے وصف کا استقلال اسکو اس قابل کردیتا ہے کہ اوس سے وہ کام لیا جائے جو اوسکے سپرد کیا گیا ہے۔ لیکن یہ ارادہ جو ازروئے وصف استقلال رکھتا ہے اسکو ماہرین نفس نے رد کردیا کہ یہ محض ایک مجرد خیال ہے جو واقعات کے مطابق نہیں ہے۔ اور وحدت ذہنی حیات کی یا ہماری شخصیت یا سیرت میں تجربہ کا مفرد واقعہ نہیں ہے بلکہ واقعات کا انعکاس ہے اور اوسمیں بلافصل تجربے کا ظہور ہے صرف اسلئے کہ عوام کے شعور سے مانوس ہے۔ شخصیت کی وحدت درحقیقت ایک مفروض ہے اسکی بنیاد کسی مفرد اور مستقل نفسی وصف پر اسقدر نہیں ہے جیسی مثلاً (۱) کامل ادراک یا باہمی ارتباط کا جو ہمارے جداگانہ ذہنی افعال میں ہے جو لزوم تصورات کے واسطے سے متصل ہیں۔ (۲) اتصال ہماری ذہنی تکمیل کا جسمیں فوری انتقال اور تغیر کی گنجائش نہیں ہے کہ جو حالتیں ذہن کی منافات رکھتی ہیں وہ فوراً بدل جائیں وغیرہ اور (۳) حسی عقب ہماری ذہنی زندگی کا استقلال رکھتا ہے یعنے وہ جسمانی صورت جسکا جامہ ہمکو پہنایا گیا ہے۔

نتیجہ ہماری انتقادی[2] ارادیت کا کسیطرح عقلیت کی صحت کا ثبوت

---

[1] معدّ اوس چیز یا شئے کو کہتے ہیں جو کسی چیز کی ہستی یا ترقی میں مدد دے ۱۲ منہ

[2] ہم نے یہاں ارادیت کی مابعد الطبیعی صورت پر بحث کی ہے۔ اسلوبی ارادیت کو ترک کردیا۔

نہیں ہے۔ بلکہ صرف یہ علم کہ کوئی عمل ہماری ذہنی حیات کا مطلقاً ابتدائی نہیں ہے قطعی معنے کے لحاظ سے۔ عقلیت اور ارادیت دونوں ایک ہی طور سے غلط ہیں۔

کتب مضمون بالا

O. Flugel, Die Seelenfrage 2nd Ed. 1890

مصنف کے مطمح نظر سے متعلق ادبیات کے (ق ۱)۔

J. H. Witte Das Wesen der seeleund und die Natur der geis tigen Vorgange iu Lichte der Philosophie seit Kant und ihre grund legenden Theorien historische Kritische1888.

یہ مصنف جوہریت کے نظریہ کا متبع تو ہے لیکن اوسکی حمایت کما حقہ نہیں کر سکتا

نیز ملاحظہ ہوں وہ کتابیں جو رث میں لکھی گئی ہیں اور خصوصیت کیساتھ W. Volkmann کی نفسیات۔ Psychologie

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ نے بیان کیا اپنی آخری کتابوں میں (لاجک دوم ۲ اور حدود علم نفس) کوئی ایسی شئے ہے جو دراصل اختلاف رکھتی ہے اس کا صرف یہ بیان ہے کہ ارادے کے اعمال گویا کہ افراد کامل ہیں ذہنی زندگی میں اور دوسرے افعال کی توضیح انھیں اعمال کے حوالے سے ہونا چاہئے ۱۲ مع

ب علمیات کے فرقے

ف۲۴ معقولیت و تجربیت و انتقادیت

۱۔ اب ہمارے سامنے مبدا ءعلم کا مسئلہ ہے۔ معقولیت (جسکو اولیت یا (اولیات کی بحث بھی کہتے ہیں) اوسکا یہ بیان ہے کہ عقل پیدائشی ذہنی قوت ہے یہ منبع تمام سچے علم کا۔ اور اصلی سرچشمہ اور علم کے اوصاف سے دو سب سے عمدہ اور ضروری وصفوں کا سرچشمہ ہے۔ یعنے ضرورت اور صدق کلی۔ تجربیت کا طریقۂ کل علم و تجربے ہی سے حاصل کیا جاتا ہے۔ ذہن یا عقل کا نام اس فرقے نے لوح سادہ رکھا ہے۔ اگر خارجی تجربات محض حواس کے واسطے سے ہوں جن سے کل امور ابتدائی طے ہوں اور جملہ امور کا تعین ہو تو اس طریقہ کو مذہب حواسیت کہتے ہیں بالآخر انتقادایت سے یہ کوشش کیجاتی کہ مختلف فرقوں کے متقابل دعووں میں توافق پیدا کیا جائے۔ اسکی توضیح علم کی یہ ہے کہ یہ محصل ہے اوس صوری جزو کا جسکو استخراج کرسکیں عقل کی ماہیت سے۔ عقل علم کا سرچشمہ ہے اور اسکے ساتھ ہی مادی جز بھی یہی ہے یہ حسی ادراک کے احساسات سے بنا ہوا ہے اگر ان دونوں جزوں سے کوئی ناقص ہو تو ہمکو حقیقی علم نہیں حاصل ہوسکتا۔ یہ کلیتہً غیر ممکن ہے کہ واقعات جو علمی شان رکھتے ہیں صرف معقولات سے اونکا استخراج ہو سکے وہ طریقہ جسمیں یہ دعوے کیا جاتا ہے کہ صرف عقل سے علوم کا استخراج ہوتا ہے معقولیت نام رکھا ہے معقولیت کا دعولے ہے کہ بغیر آمیزش حسیات کے محض عقل سے علوم کا استخراج ممکن ہے۔ معقولیت اور تجربیت کا تعلق اس قسم کا ہے کہ تجربیت کلیتہً معقولیت سے بے نیاز ہے لیکن معقولیت کا کام بغیر تجربت کے نہیں چل سکتا۔ معقولیت کا صرف یہ انکار ہے کہ کلیتہً صحیح علوم اور ضروری تجربے

حاصل ہو سکتا ہے۔ اسکا اقرار ہے کہ تفصیل علمی مسائل کے تجربے سے ہوتی ہے۔ تجربیت بخلاف اسکے گویا سنتے ہی نہیں کہ عقل میں ایسی خلاقی صفت ہے جو علم کو پیدا کرتی ہے یعنے تصورات یا ذہنیات کی اولیات سے تعمیم ہوتی ہے اسطرح جو علم عموماً حاصل ہواس پر مصدق اور کافی ہونیکی مہر لگا دی جائے۔

۲۔ یہ اختلافات جو علمیات سے پیدا کئے گئے ہیں یہ اگلے زمانے کے فلسفہ میں کچھ ایسے بکار آمد نہ تھے۔ سقراط کے پیشتر کے علمیات کا جو ہمکو حاصل ہے وہ بہت خفیف ہے لیکن ایلیاطی فرقے کے لوگ تو بظاہر مجدد یا انتہا پسند تھے اور اصحاب الجزو اعتدال کے ساتھ معقولی تھے۔ افلاطون بھی بلا شک معقولیت کی طرف میلان رکھتا تھا اگر اوسکی تصانیف میں یہ خصوصیات صاف صاف نہیں پائے جاتے۔ ارسطاطالیس کا نظام گویا قدیم اور جدید فلسفہ کی ایک مصالحت تھی اوس سے انتقاد کے اشارے ملتے ہیں مگر مادہ اور صورت کا ارسطاطالیس کے نزدیک اور مفہوم تھا اور کانٹ کے نزدیک اور تھا کانٹ انتقادی علم العلم (علمیات) کا بانی ہے۔ زمانۂ متاخر کے فلسفہ میں فرقوں کی صاف صاف تقسیم ہو گئی۔ براعظم یورپ کا فلسفہ کلیتہً معقولی ہے اور انگلستان کا تجربی۔ فرانسس بیکن سے انگریزی تجربیت کی ابتدا ہوئی یہ سچ ہے کہ اوسمیں بعض نمایاں آثار معقولیت کے پائے جاتے ہیں۔ ہابس کے فلسفہ کو خالص تجربی کہنا خلاف انصاف ہے۔ یہ لوک تھا جس نے قطعی طور سے اس نظریہ کو وہ صورت بخشی جو اس کے لئے مخصوص ہے۔ اوس نے جو حملہ[1] پیدائشی تصورات یا اصول پر کیا خواہ وہ اصول نظری علم کی ساحت کے ہوں خواہ عملی اخلاقی احکام کی مملکت میں ہوں۔ لوک کا یہ طریق گویا کھلم کھلا اس امر کا اقرار تھا کہ خالص عقل کی اس صلاحیت سے انکار ہے کہ وہ اولیات کا سا یقینی علم پیدا کر سکتی ہے۔ ہیوم اور جان اسٹوارٹ مل نے گویا بالکل لوک کی پیروی کی۔ بڑے بڑے نام عقلیت کی طرف ڈی کارٹیس

[1] لوک کے حملے سے یہ مراد ہے کہ اوس نے پیدائشی تصورات اور تصدیقات سے قطعی انکار کیا اوسکے نزدیک انسان نے جو کچھ حاصل کیا تجربے سے حاصل کیا ۱۲ ص

اسپنوزالائبنٹز و ولف ہیں۔ یہ سب فلاسفہ اس امر پر اتفاق رکھتے ہیں کہ بہترین حصہ ہمارے علم کا وہ ہے جو خود ذہن سے نکلتا ہے۔ مثلاً لائبنٹز کہتا ہے عقل سے جن امور کا صدق معلوم ہوتا ہے وہ ازلی صدق ہیں وہ کلیتہً صحیح اور ضروری ہیں ان قوانین کی اصل قانون عینیت[1] (ہو ہویت) ہے۔ واقعات کا صدق اتفاقی ہے اور اسکا حصر اوس اصل پر ہے جسکو علت تامہ[2] یا غرض اصلی کہتے ہیں۔

۴-کانٹ نے علم کے مادے اور صورت میں امتیاز کیا ہے جیسا کہ ہیمبر نے رائے (قانون جدید ۱۷۶۴) میں کیا تھا۔ لہذا کانٹ اس قابل ہوا کہ اوسنے عقلیت اور تجربیت میں مصالحت پیدا کی اور قدیم تضاد سے عقل اور حس کے تجاوز کیا۔ حواس میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ حقیقی علم کے باعث ہوسکتے ہیں کیونکہ حقیقتاً اون پر عقل کی جہت سے اصول اولیہ کا تصرف ہے۔ وہ صورتیں کیا ہیں صورت مکانیہ اور صورت زمانیہ جو کہ ریاضی کی بصیرت کلی صحت اور ضرورت کی ضامن ہے۔ آج کے زمانے میں تین قسم نظر علیات کے نہ ایسے صاف صاف ایکدوسرے کے مخالف ہیں اور نہ اونکی ایسی متعدد صورت بندھی ہوئی ہے جیسے فلسفہ کی اگلی تاریخ میں ہوا تھا۔ عقلیت کے باب میں تو کہہ سکتے ہیں کہ یہ اب کوئی علٰحدہ نظریہ نہیں ہے۔ انتقاد اور تجربیت ابتک ایکدوسرے کے مقابل ہیں لیکن انتقاد نے اپنے اصلی مسلمات سے ایک کو ترک کردیا جو بہت ضروری تھا یعنے اولیات کا پیدائشی ہونیکے مفہوم سے انکار کیا کہ وہ ذہن کے مزاج یا ساخت میں داخل ہیں۔ متاخرین نے اولی کی تعریف بدل دی اب اس کا یہ مفہوم لیا جاتا ہے کہ وہ علم جو تجربۂ شخصی سے بے نیاز ہو۔ خاص امہاء انتقادی فرقے کے تابعین کانٹ اخص معنے کے اعتبار سے علٰحدہ ہیں (دیکھو ف ۴ و ۵) ڈبلو

---

[1] سلب الشیٔ عن ذاتہ محال۔ کسی شئے کا اوسکی ذات سے جدا ہونا محال ہے الف الف ہے ۱۲۔

[2] کافی سبب سے مراد ہے ایسی علت پر جو معلول کے وجود کے لئے کافی ہو مثلاً ایک سیر بوجھ سے ایک سیر بوجھ ترازو میں تل سکتا ہے ۱۲ ص۔

ونڈلبینڈ اے ریہل A. Richl W. Windelband (دیکھو ص ۱۰) اور
اولیب مین Liebmann (دیکھو ۱۴ ۸) ہیں۔

۴۔ علمیات کے نظریوں کے امتحان کے لئے ہم (۱) اون حجتوں کو جانچیں گے جنپر وہ نظریات مبنی ہیں اور (۲) پھر یہ عام سوال کریں گے اور اوسکا جواب دیں گے کہ آیا وہ مفروضات مبدء علم کے متعلق ہیں اونکو علمیات کے نظرئے کہنا درست ہے یا نہیں ہے۔ معقولیت کا اظہار ہے کہ ضرورت اور عمومی صحت بعض قضایا کی کافی شہادت اونکی اولیت کی ہے (یعنے وہ اولیات جن کے صدق پر عقل شہادت دیتی ہے)، معقولیت کے اعتبار سے ریاضیات اور طبیعیات ریاضی مع اپنے استخراجی طریقہ اور فہرست حدود کے اور اصولِ موضوعہ اور علوم متعارفہ گویا نمونے ہیں سچی صناعتوں کے (یعنے ہرایک صناعت کا بیان اور ثبوت اسیطرح ہونا چاہئے جیسے مثلاً علم ہندسہ ہے۔ اسکا جواب ہم اسطرح دینگے (۱) یہ کہ اولی اس معنے سے کہ وہ پیدائشی ہے اور انسان کے مزاج میں دخیل ہے تصوراتِ علم وغیرہ بالفاظ دیگر موضوعیت[1] اولی کا ثبوت نہیں ہے کہ وہ ضرور کلیۃً صحیح ہیں۔ ریاضیات اور طبیعی صناعت اسکی کوشش کرتے ہیں کہ حتی الامکان ایسے نتائج کو فروگذاشت کردیں جنمیں ذہنی اضافہ ہو اور انکی کلیت اور عمومیت کا دعوے اس مسئلہ پر مبنی ہو کہ اونکا مواد بالکلیہ معروضی[2] ہے۔ مزید براں موضوعی حالتیں یا طرقِ عمل ایسے بھی ہیں جو کلی ہیں لیکن انمیں اتنی قوت ہرگز نہیں ہے کہ اونپر ضرورت اور عمومی صحت کی مہر لگائی جائے (باعتبار انکے عام معنے کے) ایسے علم پر جو ان سے مشروط ہیں۔ مثلاً یہ نظر کا ایک دھوکا ہے کہ اگر اور امور مساوی ہوں تو عمودی خط زیادہ طولانی بہ نسبت افقی خطوں کے دکھائی دیگا حالانکہ نفس الامر میں دونوں مساوی ہوں۔ مگر کوئی شخص اس واقعہ پر اپنے استدلال کو مبنی نہیں کرسکتا اور اوس سے کلی اور ضروری نتیجہ نہیں نکال سکتا۔ پس ہم کو

---

[1] یعنے اولیات کا امر ذہنی اور پیدائشی ہونا ۱۲ منہ۔

[2] معروضی یعنے امور خارجی سے لیا گیا ہے ۱۲ منہ۔

یہ نتیجہ نکالنا چاہئے کہ موضوعی اس اعتبار سے کوئی واسطہ نہیں رکھتا اس قسم کے علم[1] (انتقاد پر بھی وہی اعتراض وارد ہوسکتا ہے اگر لفظ اولی اوسی معنے میں استعمال کیا جائے)۔ پھر (۲) اگر اصل عینیت ہی ایک ایسی اصل ہے جو پیدائشی عقلی تصدیقات پر جاری ہوسکتی ہے تو عقلیات کی ترقی کے یہ معنے ہونگے کہ یکساں قضایا کی تکمیل ہوتی رہیگی صوری استدلال کی ممارست میں۔ نتیجہ بداہتہً واقعات کے خلاف ہے اور ہماری خواہش یا نیت کے بھی خلاف ہے اگر کوئی شخص الفاظ کو ہماری اوس تحریک پر جاری کرسکتا ہے جسکا منشا جاننا ہے۔

۴۔ بالآخر یہ بھی قابل لحاظ ہے کہ اولی اور ثانوی Priori and Posteriori کا فرق دریافت کرنا سخت مشکل ہوگا اور معقولیوں کی یہ کوشش کہ ماوراء فطرت حدود کو بھی اولیات کے افاعیل میں داخل کرلیں بالکل ناکام ہوئی۔

۵۔ تجربیت کی بنا اس واقعہ پر ہے کہ جسقدر تجربے زیادہ ہوتے جاتے ہیں علم کے کل شعبوں میں ترقی ہوتی جاتی ہے اس سے انکار نہیں ہوسکتا۔ اس سے ضروری خاصہ بعض قضایا کا واضح ہوجاتا ہے بمقابلہ دوسرے قضایا کے نفسی طرق کی ماہیت سے جو انکی ساخت میں شامل ہیں مثلاً ہیوم ایک توضیح اس قسم کی علت و معلول کے قانون کے لئے بیان کرتا ہے۔ جب ایک حادثہ عالم شعور میں ہمیشہ دوسرے کے بعد واقع ہوا کرتا ہے تو ان دونوں میں استوار اور دائمی لزوم ہوجاتا ہے نتیجہ اسکا وہ ہوتا ہے جسکو ہم موضوعی[1] جبر کہہ سکتے ہیں تاکہ تصور جو ایک طریق عمل میں پیدا ہوا تھا وہی پیدا ہو جب دوسرے طریق عمل کا تصور پیدا ہو ایسی صورتیں کہ دوسرا عالم شعور میں ظہور کرے۔ یہ موضوعی یا ذہنی جبر ضرورت کی شرط ہے جسمیں خصوصیت ایسے اتصال کی پیدا ہوتی ہے جو کہ علت اور معلول میں ہے ایسے نظریہ کو وسعت دیکے

[1] موضوعی جبر یا دباؤ کے یہ معنے ہیں کہ نفس کیجانب سے مجبور کیا جاتا ہے تاکہ قانون تلازم ذہنی کا مقارن یا مماثل تصورات کے باب میں پورا ہو دیکھو علم نفس میں تلازم تصورات کی بحث ۱۲ صہ۔

دوسرے قوانین اور تصورات پر بھی جاری کیا ہے اسمیں کوئی شک نہیں کہ یہ توجیہ جو اوپر بیان ہوئی ہے وہ غیر موجہ ہے اور علت و معلول کے مسئلہ کے لئے کافی نہیں ہے۔

(۱) اسکی حاجت نہیں ہے کہ تعداد ایسے تجربوں کی فراہم کیجائے تاکہ ہم قانون علت و معلول کو آثار مشہودہ پر جاری کریں۔ علمی محقق ایک ہی واقعہ کی چند صورتوں پر جنمیں کچھ مناسب تغیرات ہوئے ہوں علت و معلول کے اتصال پر برہان قائم کرسکتا ہے اور تکرار سے علت و معلوم کے اتصال میں کوئی استواری نہیں پیدا ہوتی اور نہ یہ برہان کی قطعیت کے لئے مفید ہے۔ یہ خوب واضح ہوگیا کہ اگر کوئی تلازم محض تجربے کی تکرار پر موقوف ہو وہ کوئی اصلی ابتدائی جز علت و معلول کے تعلق میں نہیں ہے۔

(۲) یہی امر دوسری طرح سے بھی ثابت کیا جاسکتا ہے۔ علت و معلول کے ارتباط میں جو ضرورت (قطعیت) ہے اسمیں کوئی علامت تصورات کے محاکات[1] میں موضوعی دباؤ کی نہیں ہے۔ اوسکی ضرورت نفسی نہیں ہے بلکہ منطقی (عقلی) ہے جو موقوف ہے تصورات کے اتصال پر۔

(۳) تجربیت انسانی علوم کے عمومی (کلی) واقعات کی توجیہ میں اپنی بدبختی سے کامیاب نہیں ہوئی مسئلۂ علت و معلول کے علاوہ اور مسائل میں بھی۔ جب صاحب تجربہ بڑی احتیاط سے کسی یقین کے بارے میں گفتگو کرتا ہے۔ یعنے علوم متعارفہ[2] اور قطعی امور کے بارے میں کہ وہ واقعات عموماً اور کلیتہً صادق ہیں۔ صاحب تجربہ یہ بھول جاتا ہے کہ قضیہ محض اسلئے عموماً صادق نہیں ہے کہ سب اوسکو علی العموم مانتے ہیں بلکہ اوسکی صحت بالکلیہ مستغنی ہے کسی خاص شخص کے ماننے سے۔

۶۔ انتقاد کو بھی کوئی مزید کامیابی نہیں ہوتی بہ نسبت معقولیت اور

---

[1] محاکات سے مراد دوبارہ پیدا ہونا ۱۲ ص۔

[2] علوم متعارفہ جیسے کل بڑا ہوتا ہے اپنے جز سے یا علت مقدم ہے معلول پر وغیرہ وغیرہ ۱۲ م

تجربیت کے جبکہ مبدء علم اور اجزاء علم پر تقریر کیجاتی ہے۔ امر واقعی یہ ہے کہ سرچشمۂ (مبدئیت) علم کی معقولی امر نہیں ہے بلکہ نفسیات سے تعلق رکھتا ہے، اور اسپر نفسیات کے اسکوپ سے بحث کرنا چاہئے۔ یہ امر ماہر نفسیات کے مقاصد سے ہے کہ کسی کلی قضیہ کی تکمیل کو دریافت کرے کہ اسکا کونسا جز حسی ادراک سے حاصل ہوا ہے اور کونسا جز فکر (عقل) سے یا تخئیل سے وغیرہ۔ مگر علمیات (علم العلم یا بحث علم) وبن خافت بحث علم کو نفسی ارتقا سے کسی جز علم کے کوئی تعلق نہیں ہے ہمنے علمیات کی یہ تعریف کی ہے (دیکھو ف ۵) کہ وہ علم ہے انسانی علم کے عام مواد کا۔ اوسکا کام بداہتہً یہ نہیں ہے کہ علم کے تاریخی یا نفسی ماخذ سے بحث کیجائے اس کو جو کچھ کرنا ہے وہ صرف یہ ہے کہ وہ باقاعدہ طور سے اعم مواد علم کی تحلیل کرے۔ لہذا حقیقتاً معقولیت تجربیت اور تنقید اگرچہ روایتاً اونکو بحث علمی کی قلمرو میں شہریت کا حق حاصل ہے مگر وہ نمایندے ہیں علم نفس کے نظریات اور مطمح انظار کے اور اونکو علمیات کے فرقوں کی معاشرت سے دور بلکہ خارج البلد کرنا لازم ہے۔ دوسری جانب کلی صحت اور ضرورت یہ صفتیں ایسے علم کی ہیں جو من حیث صورت مشروط اور من حیث مادہ قابل تعین ہیں اور اسلئے یہ جزواً منطق کی حکومت میں داخل ہیں۔ منطق سے یہ ثابت کرنا چاہئے کہ کن منطقی اعمال سے ہم کو کلی اور ضروری قضایا تک رسائی ہوتی ہے بالآخر علمیات سے اسکا ثبوت ملنا چاہئے کہ وہ کون سے صور علمیہ ہیں جنہیں یہ امتیازی علامت پائی جاتی ہے اور وہ بالکل بے نیاز ہیں جمہور کے تسلیم کرنے یا یہ کہ انکی جانب شخصی انداز کیا ہے یعنے کون اونکو تسلیم کرتا ہے یا نہیں کرتا۔ یعنے وہ کلیتہً صحیح ہیں اور وہ شخصی مشاہدہ اور تجربے سے بے نیاز ہیں یعنے ضروری ہیں اونکی ضرورت (یعنے قطعیت)۔ محمول کلیت کا تعلق رکھتا ہے جاننے والے موضوع کی اوس نسبت سے جو اوسکو علم سے ہے اور محمول ضرورت کا تعلق رکھتا ہے معروض (اشیاء خارجیہ) سے جو اوسکو علم سے ہے یا مواد علمیہ سے۔ ہم فوراً یہ دیکھ سکتے ہیں جب ہم مقابلہ کرتے ہیں اون بیانات کا تعریف سے علم نفس کے جنکو ہم نے اس کتاب کے (ف ۵) میں بیان کیا ہے۔ منطق اور علم العلم کی تحقیقات دونوں نفسیات کی مملکت سے خارج ہیں اور مسئلۂ مبدئیت علم کے حل کرنے تینوں فرقے جنکے ادلہ کو ہم ملاحظہ کر چکے یعنے معقولیت

تجربیت اور (تاریخی) انتقاد سے یہ مسئلہ حل نہوا اور عمدہ نتیجہ نہ نکل سکا۔

کتب

C. Goring system der Krihschen Philosopie

سی گورنگ سسٹم در کریٹیکن فلاسوفی ۲ جلدیں ۱۸۷۴-۱۸۷۵ ناکامل اسکا مصنف مذہب اثباتیت رکھتا ہے۔

حاشیۂ مصنف۔ معقولیت اعم معنے میں استعمال کیا جاتا ہے اس معنے سے کہ جس امر کو عقل نے تسلیم کرلیا ہے یا جسپر دلیل قائم ہوچکی ہے۔ مثلاً تنقید کلیسا کے تعلیم کی جسکو معقولیت یا برہانیت نے خاص معیار صدق کا بنایا ہے باعتبار لفظ کے اس معنے کے۔ مافوق الفطریت یا غیر معقولیت یہ نام مقابل کے مطمح نظر کو دیا گیا ہے جسکا یہ منشا ہے مافوق الفطرت حقیقتیں (حاصل نہیں ہوسکتیں انسانی علم فطری روشنی سے بلکہ اونکا علم ایک جداگانہ قوت سے ہوتا ہے جسکو ایمان کہتے ہیں یا وجدان ازلی یا بصیرت کہتے ہیں) یا وہ مبدء علم جو انکے تئیں مافوق الفطری ہے یعنے (وحی و الہام)۔

۲۵ تحکمیت[۱] تشکیت[۲] اثباتیت[۳] انتقادیت[۴]

کانٹ کے زمانے سے لفظ (ڈاگمیٹک) تحکمی ایسے فلسفیانہ بیان کو کہتے ہیں جسکی معقولی تحقیق نہیں ہوئی ہے یعنے قطعیت کی حد یا معیار صحت تک یعنے تحقیق اون مسلمات کی جنپر وہ بیان (بلکہ احکام) مبنی ہیں ۔ اس مفہوم عام سے خاص صناعتوں کی تحقیقات تحکمی ہے ۔ جو کچھ انکے لئے مطلوب ہے وہ مخصوص اصطلاحی انتقاد ہے ۔ تخمینہ مثلاً کسی تاریخی واقعے کی ظنیت[۵] کا درجہ یا کسی تجربی مشاہدات کے سلسلے میں اغلاط کے حدود ۔ معقولی جانچ ممکن ہے ۔ کہ بالکل چشم پوشی کیجائے ۔ اولاً اسلئے کہ ایسی جانچ کی جاسکتی مجموع علوم صناعتی کی جو کسی شعبۂ فطرت سے مخصوص ہیں ایکبار اور ہمیشہ کے لیے دوسری صناعتوں کے مقدمات کی عام بحث میں ۔ اور اسلئے بھی کہ وہ تحقیق جو عام تجربات ممکنہ کے حدود کے اندر ہے اسمیں یہ صلاحیت ہی نہیں ہے کہ معقول کے سے مشکلات پیدا کرے پس ہم تحکم (کی اصطلاح) کو سوا مسائل فلسفہ کے اور کسی محل پر بولتے ہی نہیں ۔ یہہ اصطلاح خصوصیت کے ساتھ اون فرقوں پر دلالت کرتی ہے جو تجربی علم اور مافوق الفطرت امور کی تعریفات میں کسی فصل کو ضروری نہیں سمجھتے ۔ تحکمیت اس محدود معنے کے اعتبار سے ایسے نظریات ہیں جو انسانی علم کی حدوں سے تجاوز کرتے ہیں ۔ یہ سب سے زیادہ لغو بے سود اور غلط مفہوم ہماری علمی قوت کی بلند پروازی کا ہے

---

[۶] تحکمیت حاکم کیجانب سے مثلاً شرع اور تعبدیت محکوم کیجانب ہے ۔ تعبدی احکام شرعی احکام کے ہم معنے ہیں یہاں مراد ہے ایسے قضایا سے جو ثابت نہوں اور اونکو تقلیداً ماننا پڑے ۱۲ مد ۔

[۵] ظن اوسکو کہتے ہیں جو یقین کے قریب اس تربت کے تخمینہ کا طریقہ علم ریاضی کے ایک فن میں جو جبر و مقابلہ کی ایک شاخ ہے بیان کیا گیا ہے مثلاً چٹھی ڈالنے میں جسقدر تعداد چٹھیوں کی زائد ہوگی اوسیقدر کامیابی کی توقع کمتر ہوگی مثلاً ایکہزار چٹھیاں ہوں تو ہر چٹھی کا مظنہ ۱/۱۰۰۰ ہوا ۱۲ م ۔

یہ ہماری استعداد سے خارج ہے۔ یہ تحکمیت اکثر معقولیت کے فرقے سے ربط رکھتی ہے۔ کیونکہ جب تمام علوم محض عقل سے نکلتے ہیں تو اسکی کوئی خارجی یا حقیقی حد یں نہیں ہیں۔ یہی سبب ہے کہ اکثر متحکمین سترھویں اور اٹھارھویں صدی کے معقولیوں میں پائے جاتے ہیں۔ ان سب میں بدتر اسپنوزہ ہیں۔ اسپنوزا اپنے استخراجی طرز عمل کی کوئی معقول بحث عام معقولات سے پیش نہیں کرتے۔ مناظرہ کے میدان میں متعدد تعریفات اور اصول موضوعہ جو بالکل مشکوک ہیں ساتھ لیکے آ کھڑے ہوتے ہیں جو انھوں نے تیار کرکے رکھ چھوڑے تھے۔ دی کارٹس اور لائبنز بھی تحکمی تھے صرف اسلئے کہ وہ معقولی تھے۔

۲۔ تحکمیت اپنے خاص مفہوم کے لحاظ سے کچھ فلاسفۂ متاخرین ہی پر موقوف نہیں ہے۔ افلاطون اور ارسطاطالیس کو بھی مثل سترھویں صدی کے معقولیوں کے ظن اور یقین کے مدارج کے امتیاز سے خاص تعلق خاطر تھا۔ مگر قدما کی تحکمیت کی یہ وجہ تھی کہ اوس زمانے میں صناعتی علم ناقص تھا۔ تجربی واقعات کے بیان کی عمومی صحت گویا پہیلی کی سوجھ بوجھ تھی اسکی بنا بھی مافوق الفطری امور کی بنا کے مثل استوار نہ تھی فطری ہو یا فوق الفطری کی تحقیق تخمین وقیاس پر موقوف تھی)۔ یہ مسئلہ کہ انسانی علم کی حدیں کیا ہیں پیدا ہی نہیں ہوا تھا جب علوم ریاضی اور صناعتی تحقیقات سے انسان متاثر ہوا اور صناعتی تحقیقات میں اور مابعد الطبیعت کی متناقض اور ابتر تقریروں میں جو فرق ہے وہ پیش نظر ہوا۔

تجربیت میں کسقدر رنگ آمیزی تحکمیت کی پائی جاتی تھی جب تجربے کی یہ تعریف کیگئی کہ وہی ایک سرچشمہ علم کا ہے تو یہ بھی بلا کسی بحث اور دلیل کے معلوم ہوگیا کہ انسانی علم تجربے کی حدود سے باہر نہیں جاسکتا۔ بلا شک بعض اوقات باطن (ذہن کے اندر) اور فوق الفطری میں خلط کردیا جاتا ہے اور انکے حیز (کرّے) ایک دوسرے کے ساتھ منضم کردئے جاتے ہیں جسطرح خود مذہب معقولیت میں خلط وخبط ہے خود لوک کے تصانیف میں تجربی صحت اور صدق کی میزان کا کوئی صاف مفہوم نہیں موجود ہے جسکا ثبوت سہل ہے۔ ہیوم پہلا شخص ہے جس نے صاف صاف کہدیا کہ صناعت کے بیانیں مابعد الطبیعی رائیں ایک ہی ہمواری پر نہیں رکھی جاسکتیں اور تجربیت کا تکلہ

اثباتیت ہے۔

کانٹ کی جامع تنقید سے حکمی آرا کی حقیقی حکمیت فلسفہ سے عملاً غائب ہوگئی
متاخرین فلاسفہ اگر مابعد الطبیعت کی تدوین تہیہ کرے تو وہ غالباً یہ دعوے کرے گا
کہ اوسکو حکمی طرز عمل کا حق ہے لیکن اوسی حالت میں وہ اس واقعہ کو نہیں مٹا سکتا کہ
تعریف فوق الفطرت کی ایسی یقینی نہیں ہے جیسے خاص صناعتوں کی تحقیقات
کے نتائج ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ حکمیت ایک
مصنوعی یا نقلی معقولات کی حیثیت سے اب محض ایک تاریخی دلچسپی کا واقعہ ہے۔

۴۔ اگر حکمیت[1] علم کی کوئی حد نہیں قائم کرتی تو شکیت جہل کی کوئی حد
نہیں قائم کرتی۔ مطلق شکیت کا یہ اقرار ہے کہ کوئی بات ماننے کے لائق نہیں ہے
شکی یہ بھی نہیں کہہ سکتا کہ میں یہ جانتا ہوں کہ میں کچھ نہیں جانتا' جو سقراط نے کہا
تھا۔ کسی علم کا دعوے اوسکے نزدیک ناجائز مسلمہ ہے متعدد حجتیں اس مذہب کی
تائید میں بیان ہوئی ہیں ہم انمیں سے صرف دو کو بیان کرینگے۔ جو دو مختلف شکی
فرقوں کے خواص سے ہیں۔ ایک فرقہ انمیں سے اضافیت کا ہے دوسرا فرقہ موضوعیت
کا۔ اضافت کا اظہار ہے۔ (۱) کہ ہمارا تمام علم اضافی ہے یعنے موقوف ہے جزئی
واقعات پر جو ہمارے اوس علم کے اکتساب کی حالت میں اتفاقاً موجود تھے۔
فلہذا اگر یہ معلوم کسیطرح صحیح ہے تو وہ موقوف ہے خاص اس مکان اور خاص
زمان اور اون شرائط وغیرہ کے تحت میں۔ وہ یہ بھی بیان کرتے ہیں (۲) کہ
ہر فعل دانستن' جاننا ضرور ہے کہ اضافی ہو کیونکہ یہ جاننا عالم (جاننے والے)
اور معلوم (جانی ہوئی شئے) کی فرع ہے اور ایک نسبت ہے درمیان شخص
عالم اور شئے معلوم کے۔ پس ہم کسی حقیقت یا شئے کو سمجھ ہی نہیں سکتے کہ وہ
درحقیقت کیا ہے یعنے ایسی حقیقت مستقلہ کا وجود جو ہم پر موقوف نہو۔ درہم سے

[1] حکمیت اور شکیت میں نسبت افراط و تفریط کی حکمیت کا یہ دعوے ہے کہ کوئی حقیقت انسان سے
پوشیدہ نہیں رہ سکتی۔ شکیت یہ کہتی کہ انسان کو کچھ معلوم ہی نہیں ہو سکتا اوسکے جملہ معلومات مشکوک
ہیں کوئی استدلال صحیح نہیں ہے جو برہان ہے وہ مخدوش ہے ۱۲ منہ۔

کسی قسم کی اضافت نہ رکھتی۔ فرقہ موضوعیت کے متشککین (۱) وہ اور زیادہ زور دیتے ہیں موضوع یعنے جاننے والے کی ذات پر کہ اوسکی ذات کو اس علم کے حصول میں بڑا دخل ہے اور سب گویا اوسی کا کیا دھرا ہے۔ معلوم میں سوائے موضوعی دلالت کے اور کچھ نہیں ہے یہ علم اسی شخص کی ذات کے لئے صحیح ہے جس نے اوسکو معلوم کیا ہے۔ (۲) خاص فعل ادراک (جزئی ادراک میں) جو مشکلات ہیں اس فرقے کے متشککین نے اونکو اور بھی بڑھا دیا ہے لہذا وہ کہتے ہیں کہ واقعی منظر اشیاء کا ہمکو حاصل ہی نہیں ہو سکتا۔

(۳) پھر وہ ہمسے کہتے ہیں کہ اپنے ثبوت اور استدلال پر نظر کرو اور دیکھو وہ کیسی مخدوش اور عقیم[1] ہیں اور ایسا ہونا ہی چاہیئے۔ ہر حجت کے لئے کچھ مسلمات لگے ہوئے ہیں اور اس حجت میں کسی اور حجت کی صحت کو تسلیم کرلیا ہے اور پھر اس دوسری حجت نے اور حجتوں کی صحت کو مان لیا ہے وَهَلُمَّ جَرًّا (یعنے یہ سلسلہ یوں ہی چلا گیا ہے۔)۔ بہر طور پچھلی طرف جسقدر دور تک ہم استدلال کے سلسلے پر جائیں ہمکو پھر بھی چلنا پڑیگا۔ پس یا تو ہم ہمیشہ اسیطرح چلا کریں یا کسی جگہ خود بخود بلا وجہ ٹھہر جائیں اور ایک قضیہ کو تسلیم کرلیں جسکی مشکوکیت کل استخراج کو مشکوک کردیگی۔ (۴) بالآخر وہ کہتے ہیں کہ ہر بیان کا عکس اوسکی ضد یا نقیض میں ممکن ہے۔ یہ ایک طبیعی نتیجہ شکیت کا ہے یہ کوئی جدید حجت اوس کی تائید میں نہیں ہے۔

۴۔ شکیت نہایت چمک دمک کے ساتھ قدیم فلسفہ میں جاری رہی اسکی کامیابی کا یہ سبب تھا کہ یونانیوں کو مناظرے سے خاص دلچسپی تھی اور کچھ اسلئے بھی کہ ابھی تک کوئی صناعت اپنے حقیقی مفہوم کے اعتبار سے موجود نہ تھی تاکہ اسمیں الفاظی کی لغویت ثابت ہو۔ عموماً تین فرقے متشککین کے ایکدوسرے کے بعد پیدا ہوئے اول فرہونین[2]

---

[1] ایسا استدلال جو نتیج نہ ہو لغت میں عقیم بانجھ کو کہتے ہیں یعنے وہ عورت جس کے بچہ نہ ہو ۱۲ منہ۔

[2] فرہونین اس فرقے کا بانی پرہو ایلیس کا باشندہ تھا جیسا کہ متن میں خود ہی موجود ہے ۱۲ منہ

یعنے متشککین اقدمیہ اور جدید متشککین۔ پرہو الیس Elis کا باشندہ (۳۰۰ ق م)
اول فرقے کا بانی تھا۔ ابتدا ہی سے نظریۂ تشکیک کے عملی فوائد پر زور دیا گیا ہے
جو کچھ جانتا ہی نہیں اوسکو کوئی شک پریشان نہ کریگا اور جو کوئی اثباتی حکم نہیں
لگاتا اوسکو کامل اطمینان حاصل ہوتا ہے۔ سعادت کیا ہے اطمینان قلب۔ ان متشککین
میں جو بہت مشہور تھے اونکے نام انیسی ڈیمس Ænesidemus نوس Cnossus
کا باشندہ (پہلی صدی قبل مسیح میں موجود تھا) اور طبیب سکسٹوس ایمپروکوس
Sextus Empericus تخمیناً ۲۰۰ء عیسوی) انیسی ڈیموس نے دس اسباب
امکان علم کے عدم اثبات پر بیان کئے۔ تھوڑے دنوں کے بعد دس سے پانچ
ہوگئے اور پھر دو ہی رہگئے۔ کل نظریہ اپنی بلندی کی حد پر سکسٹس امبروکس کی
تصانیف میں پہونچا۔

متاخرین کی تشکیک یا اسکا وہ تمام مواد جو قابل ذکر ہے وہ منحصر ہے
فلسفۂ فرانس میں ایم ڈی مان ٹین M. de Montuigae (۱۵۹۲) کر موئد آفتا خیالات
کا تھا خصوصاً اخلاقی چیز (کرے) میں اور پی خارون
(۱۶۰۳) اور پی بیل نے (۱۷۰۶) یہ کوشش کی کہ فلسفہ میں کوئی مقام پیدا کرے
مذہبی اعتقاد کے لئے اسطرح کہ متشککانہ طریق سے انکار کیا جائے کہ نظریات میں
کوئی بات ثابت نہیں ہے۔ اسکے بعد جو زمانہ آیا اوسمیں الہیات سے یہ کوشش کیگئی
کہ صناعی علم اور مذہبی اعتقاد میں جو فرق ہے اوسکی توضیح ہوجائے یا کم از کم یہ
ثابت کردیا جائے کہ جو امور منقولی مذہب کے عقل کے موافق نہیں ہیں وہ سب کے سب
مشکوک اور متنازعہ فیہ ہیں۔ ہم اکثر یہ دیکھتے ہیں کہ ہیوم کو متشکک کہتے ہیں۔ لیکن گو کہ
اوس نے خود بھی اپنے کو اس نام سے نامزد کیا ہے مگر ہمکو یہ نہ بھولنا چاہیئے کہ ہیوم
کی متشککیت صرف اس حد تک ہے کہ اوس نے علت کے بارے میں خاص رائے[1] اختیار

---

[1] ہیوم کی خاص رائے یہ ہے کہ دو واقعوں میں مقدم کو علت اور تالی کو معلول سمجھتے ہیں
صرف تقدم اور تاخر ثابت ہے۔ لیکن یہ کہ علت موثر ہے معلول کے وجود میں یہ
معلوم نہیں ۱۲ ھ۔

کی ہے اور یہ کہ اوسکو (ہیوم کو) زندگی کے واقعات اور حسی تجربات کے اس حق سے کہ وہ قبول کئے جائیں اور اونپر یقین کیا جائے ان امور کے انکار سے کوئی تعلق نہیں (مقصود یہ ہے کہ ہیوم محسوسات کا منکر نہ تھا بخلاف اور متشککین کے)۔ ۱۷۹۲ء میں ایک کتاب شائع ہوئی جسکا نام اینیسی ڈمیس تھا Ænesidemus اس کتاب کو شولزنے Schulze (۱۸۳۳) میں لکھا تھا (جیسا کہ من بعد ثابت ہوا)۔ اسکی شکیت بھی محدود شکیت تھی جسکی حد کانٹ اور سی ایل رین ہولڈ C. L. Reinhold کے انتقادی فلسفہ تک تھی۔ لوگ اسکے پیرو نہیں ہوئے۔

۵۔ پس شکیت علمیات کے ایک نظریہ کی حیثیت رکھتی تھی فنا ہوگئی۔ اگر اوسکا اسلوب کبھی کبھی متاخرین نے اتفاقاً استعمال کیا بھی ہے تو وہ کسی خاص مقصد سے کیا ہے اور بلا شک شکیت کا مطمح نظر درست نہیں ہوسکتا اِلّا یہ کہ حکم لگانے یا دعویٰ کرنیکے حق سے بالکل دست بردار ہوجائے۔ یہ دعوے بھی کہ ہم کچھ نہیں معلوم کرسکتے اور جو کچھ اسکی وجہ بیان ہو اوسکو بھی تحکمی مان لینا چاہیئے اصلی یا مجددانہ شکیت کے مطمح نظر سے جو اسکا قائل ہو کہ کسی امر پر برہان نہیں قائم ہوسکتی وہ اس قضیہ پر بھی برہان نہیں قائم کرسکتا کہ "میں کچھ نہیں معلوم کرسکتا" (کیونکہ یہ بھی ایک مسئلہ بلا ثبوت ہے) بالفاظ دیگر مطلق شکیت خود اپنے شکست کی باعث ہے قطع نظر اسکے شکیت تو تحکمیت سے بھی بڑھی ہوئی ہے۔ اسکا اسلوب اعلیٰ درجہ کی قدر و قیمت رکھتا ہے۔ علوم کے تمام شعبوں میں۔ اکثر خیالات جو ہمکو ہوتے ہیں اور اکثر مشاہدات جو ہم کرتے ہیں وہ کلی صحت اور صدق میں ناقص ہوتے ہیں اور مستقلاً کوئی قیام و ثبوت نہیں رکھتے اور اسلئے وہ علمی نتائج کے مرتبہ پر نہیں پہنچتے۔ لہذا ہیوم نے جس چیز کو اقدمی شک یعنی حکیمانہ شک کہا تھا وہ ایک ضروری لزوم ہے علم کی سرگرمی کا۔ اسی وجہ سے ہر مسئلہ کی جانچ کیجاتی ہے واقعہ کے حالات بدل بدل کے اسکا ملاحظہ کرتے ہیں ہر بات پر مکرر غور کیا جاتا ہے اور متواتر جانچ پڑتال ہوتی رہتی ہے۔ اس اعتبار سے شکیت ایک عمدہ حصہ ہر محقق کی تربیت کا ہے۔ اور اسکے باترتیب فوائد مابعد الطبیعت کے لئے بہت مثمر ثابت ہونیکے خصوصاً اس جہت سے کہ محقق کو چاہیئے کہ توجیہ اور حجتوں کے قوت و ضعف سے

باخبر ہو اور اسلئے ضرور ہے کہ محقق اپنے متقدمین کے مفاہیم اور نظریات سے آگاہ ہو اور قدیم نظامات کی حقیقی قدر و منزلت کو جانتا ہو۔ بالآخر تشکیت بہ نسبت اور کسی طور کے بیان میں درمیان ہر نظری مسلمات اور عملی اطمینان میں جو فرق ہے اوسکو خوب ظاہر کر سکتی ہے (یعنے ہر مسئلہ کے جواز اور عدم جواز اور صدق و کذب سے واقف ہے)۔ ایک سادہ سی تقریر متشککین کے استدلال کی ثابت کردیتی ہے کہ نظری اطمینان آخر کار شک کی رسائی سے بے نیاز نہیں ہے۔ (ہر مسئلہ میں شک ہوسکتا ہے۔) فلہذا وہ تاثیر جو ہمکو کسی امر کے یقین کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ اوسکو ارادے اور فعل کے حیز میں تلاش کرنا چاہئے۔

۶۔ اثباتیت اور تنقید دونوں مذہبوں کا اس رائے پر اتفاق ہے کہ انسانی علم کی حدیں ہیں اور اوسکے یقین کے مدارج ہیں۔ اور وسعت ایسے علم کی جو کلیتہً صحیح ہو اوسیقدر ہے جسقدر وسعت تجربے کے امکان کی ہے۔ جب کہ تحقیق اس حیز سے محدود ہو تو نظری علم کے اعتبار سے ایسے نتائج حاصل ہوسکتے ہیں جنمیں بداہت اور ضرورت کی شان پائی جاتی ہے۔ تصورات دونوں فرقوں کے موجود بالذات مقادیر نہیں ہیں جنکی ترکیبوں سے جدید علم مہیا ہوسکے جو تجربے سے بے نیاز ہو؛ یہ صرف مدد دیتے ہیں واقعات کی ترتیب اور باہم ربط دیتے ہیں اور اونکے پاس ایسا مواد نہیں ہے۔ جو اونکا ذاتی ہو جو مختلف ہو اون مدرکات سے جن پر یہ ترتیب اور ارتباط جاری ہوسکے۔ لہذا ہم ایسے مدرکات سے حقائق پر استدلال نہیں کرسکتے۔

اس مطمح نظر سے رائے اثباتیت اور تنقید کی ایک دوسرے کے خلاف ہے اثباتیت کے نزدیک صرف یقین ہی متنازع فیہ نہیں ہے بلکہ مابعد الطبیعت کے امکان ہی سے انکار ہے کسی قسم کی مابعد الطبیعت کو موجود ہونیکا حق ہی نہیں ہے؛ انتقادیت بخلاف اثباتیت کے مابعد الطبیعت کے وجود کو تسلیم کرتی ہے اس حیثیت سے کہ مابعد الطبیعت ایک ناگزیر ضرورت انسانی عقل کی ہے یہ ایک طبیعی میلان ہے جسکا ملکہ معلومات کے انتقاد سے پیدا ہوجاتا ہے۔

۷۔ لاکس Lss (۵ ق م) پروتاغورس Protgoras سوفسطائی

پہلا اثباتی کہتا ہے لیکن اوسکا مشہور مقولہ کہ انسان ہر چیز کا معیار ہے زیادہ تر اضافہ شکیت سے مشابہ ہے بہ نسبت اثباتیت کے ۔ علم کی حدبندی جو ابی قورس Epicurus کے پیروؤں کی تھی اوسکی جڑ بھی عملی عقل پر تھی نہ کہ نظریات پر ۔ جو چیز قابل جاننے کے ہے بموجب انکی رائے کے وہ ایسی نہیں ہے جو یقینی ہو بلکہ وہ ہے جو زندگی کی افزائش کے لئے یقینی معلوم ہوتا ہو ۔ ہیوم پہلا شخص تھا جو بیکن اور لوک کے قدم بقدم چلکے حقیقتاً اس اثباتی مطمح نظر تک پہونچا (دیکھو وہ رسالہ ہیوم کا جو انسانی فطرت پر ہے ۔م ۔ ۱۷۳۹) ۔ ہیوم نے اس بیرحمی سے مابعدالطبیعین کی اس کوشش کی خبر لی ہے کہ علم کا دائرہ تجربے کی حد سے بڑھجائے اور علم کو وسعت حاصل ہو کہ اب تو اوسکی کامیابی کا شائبہ بھی نہ رہا

فقرۂ اثباتی فلسفہ فلسفہ میں اے کومپٹ A. Campt نے داخل کیا تھا وہ کہتا ہے کہ علوم کا مقصد یہ ہے کہ ہمکو ایسی پیش بینی حاصل ہو تاکہ ہم اشیاء پر قدرت حاصل کریں دنیاوی حالات پر تفوق حاصل ہو تمام علوم سوانح فطرت کے حقیقی قوانین کا علم ہے جسکی بنیاد تجربے پر ہے ۔ اثباتی مطمح نظر تک رسائی ممکن نہیں ہے جبتک کہ عقل الہیات اور مابعدالطبیعت کے مظاہرے گذر نہ جائے الہیات اور مابعدالطبیعات کوئی بھی انمیں سے علم پر مبنی نہیں ہے اور اسی سبب سے انمیں سے کسی کا اثر انسان کے اغراض پر نہیں پڑا ۔ فلسفہ کو چاہئے کہ جداگانہ صناعتوں میں نظام قائم کرے علوم کی تدوین کی تکمیل کرے تاکہ وہ اپنے عملی مقاصد کے لئے زیادہ صلاحیت پیدا کریں ۔ اثباتی کا اطلاق جان اسٹوارٹ مل اور ہربرٹ اسپنسر پر بھی ہونا چاہئے ۔ جنکا فلسفہ عموماً لا ادریت کہا جاتا ہے کیونکہ اس فلسفہ میں مافوق الفطرت کی ناقابلیت کا بیان ہے ای لاس اور اے ریہل E. Lass, A Richl اور ایک معنے سے ای دہرنگ E. Duhring اور آر اونیریس R. Avenarius بھی اسمیں داخل ہیں (دیکھو ق ۵) ۔

۸ ۔ کانٹ مذہب انتقاد کا بانی ہے اس معنے سے (جو مذکور ہوے) اور دوسرے اعتبارات سے بھی ۔ کانٹ کی مابعدالطبیعت کی تنقید کا یہ نشانہ تھا کہ بہمہ وجوہ عدم امکان ثابت کیا جائے بلکہ صرف یہ مقصد تھا کہ تحکمی مسلمات پر

ملامت کیجائے اور علمی نتائج کی قدر و قیمت میں گفتگو یا نزاع کیا جائے۔ کیونکہ اس واقعہ سے قطع نظر کرکے کہ وہ یہ مانتاہے کہ ان میں مابعدالطبیعت کی تحریک پائی جاتی ہے اس تحریک میں یہ اصرار ہے کہ تجربے کے حدود سے آگے بڑھنا چاہئے کانٹ اپنی بحثوں کے اثناء میں اکثر اسطرف مائل ہواہے۔ کہ کم از کم بعض مابعدالطبیعی مسلمات ممکن ہیں اور خالص نظری طریقوں سے اونپر استدلال ہوسکتا ہے ایک استوار بنیاد جسپر مافوق الفطری تحقیق موقوف ہے وہ اخلاقی موضوع میں پاتا ہے اور اسطرح وہ خود اخلاقی مابعدالطبیعت پر آتا ہے۔ یہ نقطہ نظر اب بھی بجائے خود قائم ہے اسمیں عملاً کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے مختلف فرقوں کے فلسفی کانٹ کی رائے کو قبول کرتے ہیں کہ کسی نوع کی مابعدالطبیعت ممکن ہے۔

اور اس باب میں ظاہراً حق انتقادیت کی جانب ہے نہ اثباتیت کی طرف۔ اگر کائنات کے باب میں ایک جامع اور انتہائی نظریہ کی ضرورت ہے جسکی عمارت مخصوص صناعتوں پر قائم کیجائے تو یہ مقصد صرف مابعدالطبیعت ہی سے پورا ہوسکتاہے۔ مابعدالطبیعی نظریہ کُلّی صورت سے دست بردار ہوگا اور اس سے اصلی حصہ اوسکی دلالت کا معدوم نہ ہوگا۔ یہ وہ پل ہوگا جو عمل کو نظر سے ملا دیگا۔ اور نظری ضرورت اور یقین میں جو کمی رہگئی اوسکو علوم کے نتائج مل جل کے پورا کردینگے۔ اور ایک بکار آمد نقشہ کائنات کا کھینچ کے تیار ہوجائیگا۔ مذہب اثباتیت جسکو اس طریقہ کی پیروی سے انکار ہے وہ کُلّی بے دلیل دعووں کا مجرم ہے اور یہ بھی ہے کہ اس نظریہ پر تندہی سے کام نہیں ہوا ہے جو لوگ اس کے نمایندے سمجھے جاتے ہیں اونھوں نے اس نظریہ کو مافوق الفطری بحثوں سے ناجائز وسعت دی اور انھوں نے نظریۂ کائنات کے لئے اپنی ذاتی احتیاج کو اقناعی[1] دلیلوں سے پورا کیا اور ایک مابعدالطبیعت کم از کم اپنے ذاتی استعمال کے لئے بنالیا۔ لیکن اسکا ملاحظہ دشوار ہے کہ وہ مابعدالطبیعی تصورات جو کسی عظیم الشان عاقل کے نزدیک مقبول ہو نتائج علمی تحقیقات کے خوب جانچ لئے گئے ہوں اور

---

[1] اقناعی ایسی دلیل کو کہتے ہیں جو صرف اپنے دل کی تسکین کے لئے ہو سکت خصم نہو۔

مختلف نظریات پر جو اس موضوع سے تعلق رکھتے ہوں غور ہوا ہو وہ دوسروں سے باز رکھے جائیں صرف اس لئے کہ اونمیں صناعت کے استدلال کے قوانین سخت کی پابندی نہ ہوئی ہو۔ لہذا ہم اپنی رائے پر مضبوطی سے قائم رہیں گے (دیکھو ف ۴ و ۶) کہ مابعدالطبیعت ممکن بھی ہے اور اسکی ضرورت بھی ہے۔ مخصوص صناعتوں کے تکملہ کی حیثیت سے۔ اور اوسکا بڑا کام یہ ہے کہ وہ جاری رہے اور واسطہ ہو نظری اور عملی تجربہ اور امید عقل اور وجدان کے درمیان مابعدالطبیعت سے مظنونات کا موازنہ ہو حجتوں کی تعدیل ہو اور جو فرق ہیں اون میں موافقت پیدا کرے۔

کتب

J. F. F Tafel Geschichte und Koitik des Skeptisismus Irrationalismus,

H. Gruber, Auguste Comte, der Begründer des Positivismus 1889.

Der Positivismus vom Tode Auguste comtes bis antnsere Tage 1891.

(مذہب کیتھولک کے مطمع نظر سے لکھی گئی ہے)۔

J. Halleux, Les principes du positivismus contemporain 1896.

۲۶ تصوریت حقیقیت اور ظاہریت

۱۔ تصوریت کے مذہب میں یہ کہا جاتا ہے کہ ہر شے معلوم (یا جو معلوم ہونیکی صلاحیت رکھتی ہے) تجربے کا ہر معروض اپنی اصل ماہیت سے شعور کے مواد سے ہے۔ اگر اس مواد کی یہ تعریف کیجائے کہ خالصتاً موضوعی عمل ہے جو کسی شخص خاص کے ذہن میں ہے تو تصوریت وہ خاص صورت اختیار کرتی ہے جسکو موضوعی تصوریت یا ذاتیت ہے کہتے ہیں۔ اور اگر صرف یہ کہا جائے عام لفظوں میں کہ تجربے میں ہمیشہ محض تصورات ہی شامل ہوتے ہیں یا یہ کہ شعور ایک کلی صفت یا صورت مواد علم کی ہے اور اوس موضوع کا حوالہ ندیا جائے جس سے تصورات یا شعور متعلق ہیں تو اوسکو معروضی تصوریت کہتے ہیں۔ کانٹ کی مافوق الفطری تصوریت ان دونوں سے بالکل علٰحدہ ہے۔ اسکا بیان یہ ہے کہ صوری عناصر انسانی علم کے (مکان اور زمان صورتیں ادراک کی کثرت علیت امکان وغیرہ مقولات ہیں جو اصل مدرکات عقل کے ہیں) یہ ذہن کے اصلی مقبوضات ہیں۔ لیکن مادی عناصر کو مفروض (یا دیا ہوا) سمجھتا ہے اور اونکی ترجمانی حقیقت کے طریق سے کرتا ہے خصوصیت حقیقیت کی یہ ہے کہ اس مذہب میں ایک عالم خارجی کا وجود مان لیا ہے جسکا وجود جاننے والے موضوع کے تصورات یا حالات شعور پر موقوف نہیں ہے تجربے کے مواد کو صرف موضوعی آثار نہیں سمجھا ہے بلکہ یہ کسی معروض کی تاثیر کے آثار سے ہے۔ اس معروضی کی تعریف کے فرق سے دو اور شعبے اس مذہب کے پیدا ہوتے ہیں ایک تو بسیط حقیقیت دوسرے انتقادی حقیقیت۔ بسیط حقیقیت

ہے مذہب ذاتیت کے نزدیک ذات یا ذات کے تغیرات کے سوا اور کچھ موجود نہیں ہے یا کم از کم ہمکو اپنی ذات کے سوا غیر کا علم در حقیقت نہیں ہے ۱۲ مصہ۔

مہذب انسانوں کی ایک جماعت کثیرہ کی رائے ہے۔ اشیا درحقیقت ویسی ہی ہیں جیسی مدرک ہوتی ہیں۔ انتقادی حقیقت بھی سادہ حقیقت ہے مگر اوسکی غلطیوں کو طبیعی صناعت نے درست کردیا ہے۔ اوسکے اعتقادات سے ایک قانون صفات حسیہ کی موضوعیت کا ہے (دیکھو ف ۷)۔ علاوہ اس علمی (صناعتی) تنقیدی حقیقت کے اور بھی تعریفیں معروضی کی ہیں اور سب کو انتقادی حقیقت کے نام پر فخر ہے بالآخر آثاریت وہ نظریہ ہے جسمیں صوری مواد علم ایک مظہر یا اثر ہے یعنے کوئی ایسی شئے جواز روئے موضوع و معروض دونوں طرح سے مقید اور مشروط ہے۔ یہ خاص شکل اس مذہب کی جو کانٹ کی کتابوں میں ملتی ہے اوسکو مقبولیت عامہ نہیں حاصل ہوئی لیکن ایکے اساسی تصور کے اکثر طرفدار موجود ہوجاتے ہیں۔

۲۔ کسی فلسفی نے کوئی مرتب نظریہ موضوعی تصوریت کا نہیں درست کیا۔ ضرور ہے کہ برکلی اور فکٹی کو اس فرقے کے نمایندے قرار دیں۔ برکلی (ایک رسالہ علم انسانی کے اصول کے متعلق ۱۷۱۰) یقیناً کہتا ہے کہ وجود اشیاء کا ادراک پر موقوف ہے اور اس فلسفی نے یہ مساوات قائم کی ہے موجود = مدرک (یعنے موجود مساوی مدرک کے ہے) لیکن اوس نے اسی تعریف پر اکتفا نہیں کی۔ اوس نے دیکھا کہ ادراک حسی مستغنی ہے موضوع یعنے ادراک کرنیوالے سے جسکے شعور میں وہ نمودار ہوتا ہے وہ اسطرف گیا کہ اوسکی توضیح الہٰی علم[1] میں تلاش کیجائے۔ وہ یہ بھی مانتا ہے کہ متعدد ذہن مثل ہمارے ذہن کے موجود ہیں اور یہ سب تصورات کے محل (یا ظرف) ہیں (دیکھو ف ۴) وہ نقطہ جہاں سے فکٹی کا فلسفہ برکلی کے فلسفہ سے الگ ہوجاتا ہے نظری ہو خواہ عملی (یعنے کل صناعت علم) اس تصور میں شامل ہے کہ ایک مطلق انگو (انا یا میں ضمیر واحد متکلم) موجود ہے جسکو کسی طرح شخصی ذات کے مماثل نہ سمجھنا چاہئے یعنے وہ موضوع جسکا ہمکو تجربہ ہے (یعنے نفس انسانی جسکو وہ 'میں' کہتا ہے)۔ یہ مطلق جسکو اسلئے ایجاد کیا ہے کہ معقولات عامہ اور اخلاق کو ملادیں اسکو ایسی تحلیل دیگئی

[1] اصل متن میں الہٰی ذہن ہے لیکن ہم مسلمان ذہن اور عقل کو ذات خدائے تعالےٰ کی طرف منسوب نہیں کرتے لہذا علم الہٰی لکھا گیا۔

ہے کہ وہ بلاشعور محاکات کرتی ہے یا خلاق تصورات ہے جس سے ایگو ایک متضاد نن ایگو (لا- انا) قائم کرتی ہے یا یہ کہ جدا ہو جاتی ہے ایک محدود قابل تقسیم ایگو اور نن ایگو میں۔ اخلاقی ضرورت کہ انسان کا فعل کسی خاص غرض پر مبنی ہے اس سے حقیقی معرفت حقائق کی دست یاب ہوتی وہ حقائق نن ایگو کے حیز (کرے) میں ہیں یہ معروضات اخلاقی ارادے کے ہیں اور یہ انسان کے مطالب اقصیٰ ہیں (یعنے وہ منزل دور و دراز انسان جسکا جویا ہے) جہاں تک اوسکی کوشش کی رسائی ممکن ہے۔ لہذا اس فلسفہ میں بھی موضوعی تصوریت کے نظریہ کی معقول تدوین نہیں ہوئی جسمیں منطقی ترتیب پائی جاتی۔ یہ کہہ سکتے ہیں کہ من بعد جو تکمیل اس نظریہ کی ہوئی جس نے ہمکو مجبور کیا کہ پہلی صورت بندی کو ترک کردیں وہ درحقیقت مابعد الطبیعی توسیع معقولی مطمح نظر کی ہے جو بذات خود اب بھی ضروری اور لابدی ہے۔ فی الواقع اکثر فلاسفہ اس زمانے کے یقین کرتے ہیں کہ فلسفہ کی ابتدا اس بیان سے ہونا چاہئے "جملہ مواد علمی ابتداءً میرے تصور کے سوا کچھ نہیں ہے"۔ درحالیکہ اکثر کے نزدیک جو شاپنہار کی سی رائے رکھتے ہیں کہ یہ بیان عقلاً نا قابل بحث ہے (یعنے قطعاً صحیح ہے)۔ بعض کا میلان اسطرف بھی ہے کہ اسکو مادیت کے معارضے[1] میں پیش کرنا چاہئے۔ اسطرح کہ اس عبارت کو اسطرح تحریر[2] کریں کہ صرف نفسی طرق عمل ابتدائی امر میں مفروض یا معطیہ (دئے ہوئے) ہیں لہذا اونکی حقیت زیادہ حقیقیت رکھتی ہے بہ نسبت مادی طرق عمل کے (دیکھو ۴۳)۔

۳- یہ فقرہ "ابتداءً" یا "ابتدائی امر میں" جو موضوعی تصوریت میں استعمال کیا گیا ہے اوسکے دو معنے ہو سکتے ہیں۔

(۱) خالص نفسیات کے اعتبار سے اسکی یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ موضوعی حالتیں، اور رجوع ہمارے تمام تجربوں کا ایگو (میں) کی طرف یہ شخصی ذہنی تکمیل

---

[1] معاوضہ ایسی دلیل کو کہتے ہیں جو خصم کی دلیل کی مخالفت میں پیش ہو۔ اصطلاح علم مناظرہ کی ہے ۱۲۔

[2] تحریر دعوٰے یا دلیل کی صورت بدلنا یا دوسری دلیل پیش کرنا یہ بھی مناظرے کی اصطلاح ہے ۱۲

یں مقدم ہے بہ نسبت معروضی طریقوں کے یعنے ہمارے تجربوں کو اشیا رخارجہ کیساتھ منسوب کرنے سے۔ پس اگر یہ نفسیاتی مفہوم صحیح بھی ہو پھر بھی اسکو قطعی نہیں سمجھ سکتے علمیاتی کے اعتبار سے۔ باوجود ناگزیر ہونیکے ابتدائی موضوعیت ممکن ہے کہ غلط ہو یا کم از کم یکطرفہ ہو۔ ہوسکتا ہے کہ مزید انتقاد سے رفتہ رفتہ پہلے خیال کی جگہ پر دوسرا خیال آجائے جو اس تدریجی انتقاد کا نتیجہ یا پہلے کی اصلاح ہوجائے ذہنی ارتقا کے جدید علم کی روشنی میں دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بداہتہً غلط ہے۔ بچہ کی نفسیات کا جسقدر علم ہمکو حاصل ہوا ہے اوس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ذہنی اور خارجی عالم کے شعوروں کا کامل موازات ہے یعنے دونوں طرح کے شعور کی ابتدا اور تکمیل ساتھ ہی ساتھ ہوتی ہے۔ بلاشک اور کوئی صورت ممکن ہی نہیں ہے ایگو اور نن ایگو (انا اور لا۔انا) ملکے ممکن تجربے کا پورا مواد ہوجاتا ہے۔ اسطرح کہ اگر ایک محدود ہو تو دوسرا ہی اوس کو محدود کرتا ہے۔ لہذا ایگو اور اوسکے حالات کا ذکر لغو ہے جب تک کہ نن ایگو کو نہ مان لیں جسکے واسطے سے مواد کسی بیان کئے ہوئے تجربے کا ایگو (ذاتِ انا) سے محدود ہوتا ہے۔ ہم یقیناً کہہ سکتے ہیں کہ پہلا تجربہ بچے کا نہ موضوعی ہوتا ہے نہ معروضی۔ یہ وہ امر ہے جسکو ہم نے بنیادی تجربے کہا ہے (دیکھو ف[16] ۸) لہذا اسمیں نہ کوئی حوالہ 'میں' کی طرف ہے نہ 'یہ' سے خارج کی طرف۔ وہ طریق جس سے تضاد موضوع اور معروض کا وجود میں آتا ہے بہت ہی تدریجی ہوتا ہے اور اس تضاد میں ہمیشہ اضافہ ہوا کرتا ہے اور تنقیح بھی ہوتی رہتی ہے جسقدر علمی تحقیق ترقی کرتی ہے (دیکھو ف ۵)۔ لیکن ہر وقت اور ہر مقام پر موضوعی اور معروضی ساتھ ساتھ رہتے ہیں ایک دوسرے کو محدود اور معین کرتا ہے۔

۴۔ (۲) اول منطقی اولیت پر دلالت کرتا ہے نہ زمانی اولیت پر۔ موضوعی تصوریت کا آغاز ہوتا ہے ایسے بیان سے جو بظاہر بدیہی ہے کہ ہر شئے جسکا تجربہ ہوسکتا ہے اوسکو تصور کہنا چاہئے۔ تصور بہر طور اور کسیطرح ہمکو نہیں وصول ہوتا مگر بطور ایک حالت یا طریق ذہن یعنے موضوع کے۔ اسکا یہ نتیجہ

197

ہوا کہ ہر چیز جسکا تجربہ ممکن ہے میری ہی ایگو کا وہ ایک تصور ہے۔ اگر مقدمتین (صغریٰ و کبریٰ) کو مان لیں تو پھر نتیجہ بلا کسی استثنا کے یہی ہوگا لہذا یہ نتیجہ انصافاً خلاف معروضی تصوریت کے پیش کیا جا سکتا ہے جو اس نتیجہ کے نکالنے سے غفلت کرتے ہیں لیکن

(ا) مقدمہ میں پورے اس نظریہ کے کہ "ہر چیز جسکا تجربہ ممکن ہے وہ تصور ہے" کلام کیا جائیگا۔ یہ تسلیم کرلیا گیا اور کوئی وجہ نہیں بیان کیگئی کہ تخصیص تجربے کے مواد کی تصور کی حیثیت اسے کامل تعریف یا حد ہے۔ قطع نظر اسکے یہ بسیط واقعہ کہ وجود اور سلسلۂ طبیعی علم کا اس امر کے اثبات کے لئے کافی ہے کہ عنصر تصور کا تجربے کی بنیاد میں ایک ہی عنصر نہیں ہے جسکو اوسمیں ہم موجود پاتے ہیں۔

(ب) منطقی صورت موضوعی تصوریت کی اور بھی غلطی میں پڑتی ہے کہ وہ زیادہ شاندار بناتی ہے اوس چیز کو جو کہ بداہتہً ممکن تجربے کے صرف ایک رخ پر دلالت کرتی ہے یا اوسکی ایک صفت ہے وہ پورے مواد کی خصوصیت مان لیگئی ہے۔ 'تصور' 'ادراک' 'شعور' 'احساس' وغیرہ نفسی مفاہیم ہیں اور صرف خالص تجربے کے بعض عناصر یا اجزا سے منسوب ہیں ان سب کی ٹھیک تعریف ہوسکتی ہے۔ نہ اسی سے کوئی فائدہ ہے کہ بجائے تصور کے نفسی لکھا جائے اور نفسی وہ ہے جو مرتبۂ اولیٰ میں دیا ہوا ہے۔ کیونکہ مفہوم نفسی کا بلاشک ایک بہت بڑے انتزاع[1] کو داخل کرتا ہے (دیکھو ف ۵)۔ یہ اس طرح بنا ہے کہ بعض رخ یا اوصاف سے حقیقت کے منتزع کیا ہو اور صرف اوس حیثیت پر غور کیا جائے جو حیثیت تفصیلی نسبت (یعنے نسبت احتیاج کی یا کسی چیز پر موقوف ہونیکی) کسی تجربہ کرنے والے موضوع سے۔ (یعنے اوس کا وجود محتاج یا موقوف ہے کسی موضوع کی تفصیل یا اوسکے فعل پر)۔

198

(۲) بالآخر یہ امر صاف نہیں ہوا کہ کوئی شخص موضوعی تصوریت کے

---

[1] انتزاع وہ قوت ذہن کی جو صفت کو موصوف سے ذہناً جدا کرتی ہے مثلاً سیاہی کو سیاہ چیز سے یا انسانیت کو انسان کی ذات سے وہ جو ذہناً علیحدہ کیا گیا ہے اوسکو منتزع یا مجرد کہتے ہیں ۱۲ منہ

مطمع نظر سے ترقی کرکے علم معروضی عالم کا حاصل کرے یعنے وہ عالم جو نن ایگو (میزانا) وغیرہ سے متعلق ہے۔ اگر وہ کوئی شئے جو ہمارے تجربے میں آتی ہے وہ صرف ہمارا ہی تصور ہے پس درحقیقت اور کوئی ضرورت کسی ایسی شئے کے وضع کرنے یا اوسکی تعریف کرنیکی نہیں ہے جو ماورائے موضوع (یعنے عالم خارجی کے تسلیم کرنیکی کیا ضرورت ہے)۔ اور اگر بجائے دیگر الفاظ 'تصور' 'شعور' 'نفسی' وغیرہ کچھ اور معنے رکھتے ہیں سوائے اوس معنے کے جو موجودہ علمی کتب میں ہیں تو پھر اصطلاحات کی عدم صحت سے بلا ضرورت خلط و ضبط میں پڑجائیں گے۔

۵۔ افلاطون فلسفی نظام شاید معروضی تصوریت کہا جا سکتا ہے کیونکہ وہ تصور (جسکو افلاطونی حکمت مین مثال کہتے ہیں) کو منطقی یا ادراکی عنصر حقیقت اشیاء کا قرار دیتا ہے موضوع سے اوسکو کوئی تعلق نہیں ہے۔ مگر افلاطون کے معقولات عامہ میں مابعد الطبیعت کی ایسی آمیزش ہے کہ ہم اوسکو بمشکل جدا کرسکتے اور اوسکو کسی نام سے نامزد کرسکتے ہیں۔ حقیقی معروضی تصوریت نے پہلے پہل فلاسفۂ مابعد کانٹ میں ظہور کیا خصوصاً ہیگل کے فلسفہ میں۔ ہیگل کے نزدیک مطلق تصور میں کل وجود داخل ہے اور مناظری اسلوب خالص منطقی طریق سے ان سے کل حقیقت کا مدعا دریافت ہوتا ہے۔ اس فلسفہ میں بھی تصور خالص معقولی نہیں ہے۔ اور نہ یہ معقولی ہوا الا بالکل متاخرین کے زمانے میں ڈبلیو شپو اے ون لکلیر جے رہمکے وغیرہ W. Schuppe A. Von Leelair J. Rehmke کے ہاتھوں یہ لوگ معقولی واحدیت کے طرفدار ہیں (دیکھو ف۱۹ حاشیہ)۔ یہ فرقہ کہتا ہے کہ شعور عام وصف کل وجود کا ہے کوئی وجود ایسا نہیں ہے جسکا تعقل نہوا ہو اور کوئی تعقل ایسا نہیں ہے جسمیں یہ نہ سمجھا گیا ہو کہ شئے موجود ہے۔ پس اس تصور شعور کے صرف دو ہی معنے ہو سکتے ہیں یا تو یہ شعور وہی شعور ہے جسکا ذکر علم نفس میں ہے یا یہ کوئی نئی چیز ہے جس کو معمولاً شعور سے نامزد نہیں کرتے۔ پہلی صورتمیں معروضی تصوریت پر ٹھیک وہی اعتراض وارد ہوسکتا ہے جو ہم نے موضوعی تصوریت پر کیا ہے۔ یہ چیز کو بجائے کل کے لیتا ہے۔ اور اگر لفظ شعور کا کوئی اعم مفہوم ہے مثل اوس چیز کے جسکو

199

ہم نے "اساسی تجربہ" کہا ہے یا وہ جسکو اوروں نے خالص تجربے سے موسوم کیا ہے یا تصور کا معروض۔ تو سابق کا اعتراض درست نہ ہوگا بلکہ ایک اور اعتراض ہوگا یہ اعتراض کہ ایک بیان جسکا مقام علمی اصطلاحات تسمیہ اشیاء میں موجود ہے اوسکا غلط استعمال کیا گیا جسکا سیاق عبارت گمراہ کن ہے۔ اور اگر (اور یہ وہ بات ہے جسکو معقولی واحدیت کے قائل خود ہی کہیں گے) شعور ایک وحداتی تصور ہے جسمیں وہ امر جو موضوعی اور معروضی میں مشترک ہے ظاہر کیا گیا ہے ایک عینی آثار کی حیثیت سے۔ تو پھر ہم یہ دریافت کرینگے کہ اس انتزاع کا فائدہ کیا ہے جہاں یہ قصد نہو کہ ہیگل کے مابعد الطبیعت کی ساحت سے آگے قدم بڑھایا جائے۔ خالی مفہوم شعور یا تعقل کا کوئی وحدت نہیں پیدا کرسکتا وحدت جس سے مقصود ہے پیدا کرنا وہ دی ہوئی ہے ایک واقعہ کی حیثیت سے تجربے کی بنیاد میں یا تصور کے معروض میں۔

۲۔ حقیقت صرف معروض کو اصل مانتی ہے اور تصور کو اوسکی نقل اور دونوں مشابہت کے طرفین[۱] میں رکھتی ہے۔ اشیاء خارجیہ بھورے رنگ کی ہیں یا رنگین گنگ ہیں یا کھنک رکھتی ہیں کھرکھری (خشن) ہیں یا چکنی صاف (املس) ہیں اتنی لمبی چوڑی اور اسقدر مدت تک قائم رہنے والی ہیں اوسیطرح جیسے اونکے تصورات ہیں۔ ہم یہی مفہوم کائنات کا سب سے قدیم یونانی فلسفہ میں بھی پاتے ہیں۔ اوس نسبت کی توضیح کے لئے جو شئے اور اوسکے تصور میں ہے یہ مان لیا گیا تھا کہ چھوٹے چھوٹے ذرے شئے سے نکل کے باہر جاتے ہیں اور اون سے تصویریں یا نقلیں بنا کرتی ہیں اور یہ تصویریں ہمارے آلات حواس پر موثر ہوتی ہیں جو مشکلیں اس نظریہ میں ضرورتاً شامل ہوجاتی ہیں وہ عام آدمی کے ذہن پر کچھ اثر نہیں رکھتیں (عامی اوسکو سمجھتا ہی نہیں)۔ اولاً تو اوسکا میلان اپنے ادراکات ہی کو شئیت عطا کرتا ہے (اپنے مدرکات ہی کو شئے تصور کرتا

---

[۱] یعنے شئے فی الخارج مشبہ بہ ہے اور تصور مشبہ ہے تصور میں جو صورت ہے وہ مثل شئے موجود فی الخارج کے ہے ۱۲۔

ہے) یعنے اونکی تصوری خصوصیت سے کلیتہً قطع نظر کرتا ہے۔ ثانیاً گو کہ ہر مفرد صورت میں مختلف حسّی صفات ایک دوسرے کے ساتھ تقابل رکھتی ہیں۔ ذوق لمس سے یا مثلاً (شم) جو بصر سے۔ اور پھر ایک مجموعۂ تصور سے منسوب ہے اور دوسرا شئے یا معروض سے۔

خاص وجوہ جن سے اشیاء کا وجود خارجی مفروض ہے حسب ذیل ہیں:۔

(۱) بدیہی فرق جو حافظہ یا تخیّل کے تصور (یعنے جو تصور یا خیال حافظہ میں مخزون ہے) اور اوس تصور میں جو مدرک ہے یعنے وہ حسّی محرک کے مستقیم فعل سے پیدا ہوا ہے۔ دونوں قسموں کے تصورات میں ابتدائی شدت اور خفت (جلی اور خفی ہونے کا) فرق ہے بلکہ اون سے وصفی فرق بھی ظاہر ہوتا ہے۔ حفظ اور تخیّل ہمارے ارادے کی تاثیر کے تابع ہیں اور احساسات پیدا ہوتے ہیں محرک خارجی کے اثر سے اور اونکا ظاہر و غائب ہوتا ہماری ذات پر موقوف نہیں ہے حقیقت کا نظریہ اس امتیاز کے سمجھانے کے لئے بہت مناسب ہے۔ یہ نظریہ محاکات (حفظ یا تخیّل) کے ارادے پر موقوف ہوتے ہیں اور ظاہر احاطہ یا جلد بدن میں جو احساسات پیدا ہوتے ہیں وہ محرکات خارجی پر موقوف ہیں۔

200

۷۔ (۲) ماورا اسکے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مدرکات حسیہ کے استقلال یا استواری کی توضیح چاہئے باوجودیکہ ادراک کے منفرد افعال کے درمیان توقفات ہوا کرتے ہیں۔ اس مطمح نظر سے جان اسٹوارٹ مل نے یہ کوشش کی کہ عالم خارجی کا مان لینا جائز سمجھا جائے۔ وہ کہتا ہے کہ عالم خارجی کا وجود موقوف ہے اس مقدمے پر کہ ادراک کا امکان[لہ] مستقل ہے۔ ادراک میں جو توقفات ہوتے رہتے ہیں جن کو یہ سمجھتے ہیں کہ وہ رخنے بھرے ہوئے ہیں اشیاء موجودہ (ادراک نہ بھی ہو تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ خارج میں اشیاء موجود ہیں اور انکا ادراک ممکن ہے)۔ جو سلسلۂ ادراک کے باہر پڑے ہوئے ہیں اونمیں وہی اوصاف موجود ہیں جو اون اشیاء میں ہیں جنکا وجود سلسلۂ ادراک کے اندر واقع ہے۔

[لہ] یعنے دائماً ادراک ہوا کرتا ہے یہ امکان عارضی یا اتفاقی نہیں ہے ۱۲۔

(۳) بالآخر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مستقل تعلق جو تجربے کے مواد میں ایک معلوم کو دوسرے کے ساتھ ہے اور خصوصیت کے ساتھ انکا تعلق مکانی اور زمانی ہے ان تعلقات پر تحقیقی نظر کرنا چاہیئے یہ تعلقات موضوع سے پیدا ہوئے یعنے خود ہم سے۔ (ہماری ذات خاص کو اشیاء کے تعلقات سے کوئی نسبت نہیں ہے وہ تعلقات خود اشیاء کی ذات میں موجود ہیں)۔ تسلیم کرنا ایسے اشیاء کا جو بذات خود موجود ہیں جنمیں تغیرات ہوا کرتے ہیں اور جو مطلوب نسبتوں سے قائم ہیں اس واقعہ سے بھی آثار کے مستقل اوصاف کی توضیح ہوتی ہے۔

یہ ضرور نہیں ہے کہ ہم حقیقت محض کو پہونچ جائیں گو کہ خیالات مذکورہ بالا سے ہم نے ابتدا کی ہے۔ وہ صرف ایک ہی نظریہ ہے اور وہ بالکل بدیہی اور سادہ نظریہ ہے حقیقی اشیاء کی ماہیت کے بارے میں جو ہمارے ادراکات سے مطابقت رکھتا ہے۔ اسکو عام استعمال میں زندگی کے قبول کرلیا ہے محض اسوجہ سے کہ وہ نظری مشکلات جو فوراً پیدا ہوکے انکو رد کردیتی ہیں وہ بطور ایک قاعدۂ کلیہ کے عملی تعلقات سے کوئی واسطہ نہیں رکھتیں۔ وہ عملی تعلق جو ہمکو عالم خارجی سے ہے۔ لیکن ایک قدم بھی علوم کی تحقیق میں نہیں اوٹھا سکتے جب تک کہ ہم اپنے کان عوام الناس کی آواز کے لئے بند نہ کرلیں اور پرانے نظریہ کو نئے سے نہ بدلیں جسمیں معروضی بالکل مختلف سمجھا گیا ہے اوس تصور سے جس سے وہ ہم پر ظہور کرتا ہے۔ وجہ اوس کی مختصراً حسب ذیل ہے:-

201

۸۔ (۱) جب ادراک میں توقفات واقع ہوتے ہیں اوس حالت میں ہم ماہیت شئے کی تصویر کیونکر بناتے ہیں؟ کیا آواز آتی ہے جب کوئی سنتا نہ ہو یا رنگ ہوا کرتا ہے جب کوئی دیکھتا نہو؟ (۱) یہ بداہتہً صحیح نہیں ہے کہ جب شیا معروف ہمارے تصور کے نہوں تو اون اشیا سے منسوب کئے جائیں وہ وصف جن کو ہم اس تصور کے ذریعہ سے جانتے ہیں۔ (ب) ہم جانتے ہیں کہ جو لوگ مادرزاد اندھے ہیں وہ رنگ یا چیزوں کی چمک دمک سے جاہل ہیں اور جو بہرے ہیں وہ آواز کے اوصاف سے ناواقف ہیں۔ تاہم وہ اشیاء کا تصور کرسکتے ہیں یعنے معروضات سے واقف ہیں اور اگرچہ تصور بعض حسی صفات سے معرا ہے جو کہ اوس شئے کی

صفتیں ہیں جن پر اوسکی حقیقت مبنی ہے مگر ضرور نہیں ہے کہ اس وجہ سے وہ کافی ہو (یعنے شئے کا تصور ناقص ہو) بہ نسبت صحیح و سالم شخص کے تصور کے۔ (ح) بالآخر محسوس وصف کسی شئے کا اوسکے ضروری خصوصیات سے شمار نہیں ہوتا (جیسا کہ گلیلی[1] نے مدتوں پہلے کہا تھا) یعنے وہ صفات جو اوس کے تصور میں ضرورتاً مضمر ہیں (دیکھو ف ۳۴)۔

(۲) کسی شئے کے ارتسام[2] سے جوہمکو اوس شئے سے حاصل ہوتا ہے موقوف ہونا بہت سے حالات پر جو ادراک پر اثر رکھتے ہیں۔ یہ حالات ہمکو مجبور کرتے ہیں کہ ہم درمیان شئے اور اوسکے تصور کے ایک خط فصل کھینچ دیں کیونکہ شئے بذاتِ خود اون حالات پر موقوف نہیں ہے۔ روشنی کے فرق سے چیز کچھ سے کچھ دکھائی دیتی ہے اوسکی چمک روشنی کی کمی اور زیادتی سے مختلف ہوجاتی ہے اور سرشام شفق میں شئے کا رنگ بالکل غائب ہوجاتا ہے۔ مزید براں مکان اور موقع کے بدلنے سے شئے کی شکل میں اختلافات پیدا ہوتے ہیں۔ اور ناظر[3] اور منظور کے درمیان جو مسافت ہوتی ہے اوسکی کمی زیادتی سے بھی شئے بڑی چھوٹی دکھائی دیتی ہے۔ یہ سب ایسے اختلافات ہیں جنکو شئے کی ذات سے کچھ تعلق نہیں ہے اور ہم اس کے ماننے پر مجبور ہیں کہ شئے اور اوسکے تصور میں اصلاً فرق ہوتا ہے وہ تصور وہ چیز ہے جو ہمکو اصل شئے کی خبر دیتا ہے۔

(۳) واقعہ محرک کی اقل حد تحریک[4] اور فرق کی حد دونوں کا نتیجہ ایک ہی ہے "محرک کی اقل حد" اس فقرہ سے تجربی نفسیات میں وہ حد محرک کی

---

[1] گلیلی کے بیان کا یہ مقصود تھا کہ محسوس صفات ذاتیات سے کسی شئے کے نہیں ہوتے ۱۲ ص

[2] وہ اثر شئے کا جو حاسے پر پڑتا ہے اوسکا ارتسام ہے مثلاً درخت کی تصویر جو آنکھ کے تل پر بنتی ہے وہ درخت کا ارتسام ہے ۱۲ ص۔

[3] ناظر دیکھنے والا منظور جو چیز دیکھی جائے ۱۲۔

[4] حد تحریک لائیمن limen جب محرک کے تموجات ایک حد خاص تک نہیں پہونچتے احساس نہیں ہوسکتا ۱۲ ام

مراد ہے جس اقل مقدار سے تحریک محسوس ہو اور فرق کی اقل حد سے مراد ہے وہ کم سے کم مقدار محرکات فرق کی جبکا حس ہوسکے۔ اونکی مقدار اسطرح معلوم ہوسکتی ہے کہ ہم ایک محرک یا محرک کا فرق فرض کریں اور بتدریج بڑھاتے ہیں یہانتک کہ کوئی مشاہدہ کرنیوالا جو تجربے کی معروضی حالات سے واقف نہو اوسکو ملاحظ کرے اور پہچان لے۔ اس طریقے میں یہ پہلے ہی مان لیا گیا ہے کہ ایسے محرکات اور محرکات کے فرق موجود ہیں جنکا ادراک ممکن نہیں ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ معروض یعنے شئے ضرور ہے کہ تصور سے اختلاف رکھتی ہو۔

۹۔ (۴) بالآخر تعداد کثیر معروضی اسباب و آلات کی جبکو علم طبعیات نے اپنے موضوع بحث کی تحقیق کے لئے بتدریج تکمیل کی ہے اسی سے ظاہر ہوتا ہے کہ شئے کے ادراک میں اور شئے بذات خود میں بہت بڑا فرق ہے۔ خردبین دوربین آلات پیمائش بالواسط و بلا واسطہ اوزان اور اعداد یہ سب دائماً اسی بات پر زور دیتے ہیں کہ ہمارے ارتسامات اور اونکے متعلق جو اشیاء ہیں اونمیں بڑا تفاوت ہے لہذا عوام کی آواز کی خالص حقیقیت گذر جاتی ہے اور اندرونی ضرورت علم طبعیات کی انتقادی حقیقیت اوسکی جگہ لے لیتی ہے۔ صفات حسیہ کی موضوعیت کے مسئلہ کی ابھی ابتدا ہے اگرچہ اس تحقیق کی سمت صحیح ہے۔ تجربے کے مواد کی مکانی اور زمانی خاصیت سے جو تصور پیدا ہوتا ہے اوسمیں اور اصل حقیقت میں امتیاز کرنا چاہیے (دیکھو ش ۲)۔

علمی حقیقت کے مذہب کی معمولی صورتمیں دنیا ذروں سے بنی ہوئی سمجھی جاتی ہے جو چیزیں وزن رکھتی ہیں اور جو وزن نہیں رکھتیں دونوں پر مختلف قسم کی قوتیں حکمراں ہیں اور مکانی اور زمانی تغیرات کی تابع ہیں۔ اس مفہوم کے تمام اصلی نکات کو سر اizک نیوٹن نے درست کر دیا تھا۔ لیکن اسکو بھی یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ عقلاً اوسکی تکمیل ہو چکی اور اب اس بارے میں کچھ کہنا نہیں ہے ماہیت اشیا کی صرف یہی ایک توجیہ ممکن نہیں ہے۔ بلکہ

(۱) مباحثہ درمیان میکانی (سکونی) اور دائنا میکی (حرکی) رایوں کے ابھی تک جاری ہے۔ سکونی ذروں کی یہ تعریف کرتا ہے مادی ممتد اجزا اور اونکے

حریف مقابل اونکو فورس قوت کے مرکز تجویز کرتے ہیں غیر ممتد نقطے جنکی طرف قوت کے اثرات کا اشارہ کیا جا سکتا ہے (دیکھو ف ۵)۔

(۲) یہ بھی طے نہیں ہوا کہ مکان میں جو مادہ بھرا ہے اوسمیں خلل یا یا فصل ہیں یا علی الاتصال بھرا ہوا ہے۔ ذرات ایک دوسرے سے جدا ہیں اور اونمیں خلا ہے یا مادہ کے اجزا سرتا سر باہم گرملے ہوئے ہیں (اونمیں فصل نہیں ہے) اور وہ اپنی جگہ سے ٹل سکتے ہیں اور دوسرے اونکی جگہ آسکتے ہیں اور اجزا کے قرب وبعد سے ثقل میں تغیرات ہوتے رہتے ہیں لیکن تفرق اتصال ممکن نہیں ہے۔ 203

۱۰۔ (۳) بالکل زمانۂ حال کے قریب ہی کوشش کی گئی ہیں کہ مادے اور جوہر کے تصور کو بالکل اڑادیں اور اوسکی جگہ (انرجی) توانائی یعنے اثر پیدا کرنیکی صلاحیت کو قائم کریں۔ اس طریق سے کائنات کا منظر بدل جائیگا یہ منظر جواب ہے یعنے علمی حقیقت بالکل برطرف ہوجائیگی۔

(۴) بالآخر مستند علمانے جو صناعتوں میں بلند پایہ رکھتے ہیں تسلیم کرلیا ہے کہ مادہ اور ذرات وغیرہ صرف اسلئے فرض کئے گئے ہیں کہ ذہن میں ایک تصویر کھنچ جائے اور اس سے تعقل کو مدد ملے یہ گویا بطور نمونوں کے ہیں یا اشیار کے نقشے ہیں اور یہ فرضی واسطے توضیح کے ہیں (دیکھو ف ۱۶ ۸)۔ وہ کہتے ہیں طبیعی علم کا یہ کام نہیں ہے کہ معروضی ماہیتوں کو ثابت کرے اسکا کام تو بالکل حقیر ہے یہ کہ فطرت کے وہ طرق جنکا ادراک ممکن ہے اونکو واضح طور سے بیان کرتے۔ اسی لئے وہ حقیقت کے مفہوم کا ذکر علمی مفاہیم میں پڑھنے ہی سے انکار کرتے ہیں۔ جب ہم یہ کوشش کرتے ہیں کہ اجزاء صغیر کا ایک نقشہ ذہن میں لائیں مثلاً ذرات کا متحرک ہونا فضا میں یا دباؤ یا کھینچ تان یا دھکہ دینا جو ذرات دوسرے ذروں کو

شہ یعنے جسم کے بعض اجزا کثیف ہوتے ہیں اور بعض لطیف بغیر اسکے کہ اوس میں تفرق اتصال ہو ۱۲۔

لہ ٹھیک اوسیطرح جیسے علم ہندسہ میں اشکال سے کام لیتے ہیں ۱۲۔

دیتے ہیں یا دوسرے اونکو دیتے ہیں ہم مجبوراً ذرات کے مفاہیم سے اور اون کے باہمی تعلقات سے دور ہوجاتے ہیں یہ مفاہیم جو ہمکو صرف مکانی یا زمانی خصوصیات سے آگاہ کرتے ہیں اور شاید ان مفاہیم میں ایسے صفات کا مان لینا شامل ہے جن سے ہم ناواقف ہیں حقیقی صفات مخفیہ بذات خود تصور میں نہیں آسکتیں۔ ان سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے وہ صرف یہ تصور ہے کہ ان صفات کے معروضات (اشیا) موجود ہیں اور چونکہ (ہم نے ملاحظہ کیا ۹ گذشتہ میں) خیال وجود کا مختلف اطوار سے بیان ہوسکتا ہے اور سب اطوار امکاناً مساوی ہیں پس اثباتی تعریف صناعی حقیقت کی مسلم نہیں ہے کہ صحیح ہے جبتک تفصیلی اور طولانی جانچ ہوشیاری سے نہ کیجائے یہ فرض فطرت کی مابعد الطبیعات کا ہے کہ معروضی حقیقت کی ماہیت سے ہمکو آگاہ کرے کہ کون سے تصورات عقلاً قابل تسلیم ہیں۔

ضرورت نہیں ہے کہ ہم یہاں اعتقادی حقیقت کی دوسری صورتوں میں دخل دیں جو زیادہ مشکوک ہیں۔ لیکن ہم عموماً یہ اضافہ کرسکتے ہیں کہ عام علمیاتی یعنے معقولی حیثیت سے یہ نظریہ قابل قدر ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ علمیات کا یہ منصب نہیں ہے کہ ایک ایسی حقیقت کے وجود کا فیصلہ کرے ادراک سے جسکی ضرورت ثابت ہے۔ جب علمیات سے یہ دریافت ہوگیا کہ موضوعی اور معروضی خاصہ کیا ہے اور اسکے ساتھ ہی تجربے کے اصلی مواد کی خاصیت کا لحاظ رکھا گیا ہو تو معقولات عامہ نے اپنا وہ کام پورا کردیا جسکی ہمکو اس سے توقع ہوسکتی تھی۔ قائم کرنا ایک موجودہ حقیقت کا جو کہ ان تصورات کا جواب یا مقابل ہے یہ مابعد الطبیعت کی حکومت میں دخل دیتا ہے۔

۱۱۔ جو ظاہریت (فنامنلزم) علمیات کو اسطرح محدود کرنے سے پیدا ہوتی ہے وہ ظاہریت کانٹ کی نہیں ہے۔ کانٹ کے علمیات میں یہ مان لیا گیا ہے اور یہ صحیح ہے کہ ہم اشیا بانفسہا کی کسی صفت کو نہیں بیان کرسکتے بلکہ ہم یہ بھی نہیں جانتے کہ وہ موجود ہیں یا نہیں ہیں۔ تاہم یہ صاف صاف ظاہر ہے کہ اونکا وجود تسلیم کرلیا ہے اور اونکو ہمارے احساسات کی علت تجویز کیا ہے یا یہ کہ وہ مادی حیثیت آثار کی ہے۔ مزید براں یہ کہ کانٹ کا مفروضۂ موضوعیت اور

204

اوسکی فرع ضرورت ادراک کی صورتوں کی اور اوسکے مقولات (قاطیغوریاس) اور معروضی تعین اور امکان ادراک کے مواد کا کانٹ کی رائے میں اس زمانے کے نظریہ کے موافق نہیں ہے۔ صرف عام حد میں کانٹ کی ظاہریت کی ہم قبول کرسکتے ہیں ہم اتفاق کرتے ہیں اس امر سے کہ مشروط موضوعیت اور مشروط معروضیت کا خالص صورتمیں امتیاز ہونا چاہیے اور واقعی تجربے میں اونکو آنا چاہیے اور ہم اس سے اتفاق کرتے ہیں کہ تجربہ سے بذات خود کا کما حقہ بیان نہیں ہوسکتا نہ موضوعی اعتبار سے نہ معروضی اعتبار سے۔ ونڈت اوی نیرس ماخ اور اکثر باوجودیکہ بعض امور میں اونمیں سخت اختلاف رائے ہے۔ لیکن اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ کل تجربے ابتدا میں بلا امتیاز ہوتے ہیں لیکن تجربے سے دو مختلف پہلو یا اعتبار ظہور کرتے ہیں اور ضرورتاً دو موثر جدا جدا ہوجاتے ہیں ایک موضوعی دوسرا معروضی۔ اس قدر تجربے کا اصلی مواد (ونڈت کے نزدیک تصور کا معروض اور ہمارے تجربے کا اساس) چونکہ موقوف ہے ایک جاننے والے موضوع پر لہذا ہم موضوعیت کو مشروطاً یا صرف موضوعی یا نفسی کہتے ہیں۔ ہمکو حق نہیں ہے کہ تجربے کے اساس کو شعوری عمل کہیں۔ تصورات ادراکات احساسات وغیرہ الا اس حدتک جس حدتک کہ وہ اس موضوعی جانب کو ظاہر کریں۔ بجائے دیگر وہ عنصر اوسی اصل مواد میں تجربے کے جو کہ موقوف ہیں دوسرے معروضات یا اشیاء پر جو فضا میں واقع ہیں یہ معروضیت مشروط ہے معروضی یا خارجی یہاں بھی ہمکو حق نہیں ہے کہ ہم تجربے کے اساس کو معروضات یا اشیاء کہیں بغیر کسی تخصیص کے الا اس حدتک جس حدتک ہم توجہ کو ان معروضی تعلقات پر احتجاج کے مبذول کریں۔

چونکہ حقیقی جدائی دو جانبوں[1] کی عملاً غیر ممکن ہے۔ طبیعی علم کو یہ ہر جزئی صورت میں دریافت کرتا ہے۔ ہر قسم کے بہت ادق طریقوں سے کہ فطرت میں کیا موجود ہے یعنے حقیقت معروضی کی کیا ہے۔ ہم عملاً مجبور ہیں کہ کسی خاص تجربے

[1] جانبوں یعنے موضوعی اور معروضی کی ۱۲۔

کی یہ تعریف کریں کہ وہ شعوری عمل ہے یا ایک معروض ہے (دیکھو ث ۵)۔

۱۲۔ یہ دونوں اصطلاحیں موضوع اور معروض بھی اجمال سے خالی نہیں ہیں مناسب ہوگا کہ اختصار کے ساتھ ان اصطلاح کے مختلف معانی بیان کئے جائیں تقابل انا اور عالم خارجی یعنے موضوع اور معروض کا پہلے اوس اقیاز سے ہوتا ہے جو ہمارے جسم کو اور اجسام سے (خصوصاً ہمارا جسم مشہود یعنے جیسا دیکھا جاتا ہے) جو فضا میں موجود ہیں۔ جو مفہوم اسطرح پیدا ہوا ہے یہ موضوعیت یا معروضیت کی ایک خاص صورت پر جاری ہوتا ہے۔ اجزا اوصاف وحالات یا فعلیتیں ہمارے جسم کی موضوعی بنجاتی ہیں اور اجزا اوصاف حالات یا فعلیتیں دوسرے جسموں کی معروضی بنجاتی ہیں۔ 'وصف' یا 'حالت' سے یہاں مراد ہے وہ کوئی چیز مکاناً یا زماناً جو تعلق رکھتی ہو کسی جسم سے جو اوس سے منسوب ہوں یا جو اوس جسم سے صادر ہو یا اوسکا اثر ہو۔ یہ پہلی تعریف بتدریج بہت اہمیت پیدا کرتی ہے حتیٰ کہ آخر کار کچھ موضوعیت کے لئے نہیں باقی رہجاتا مثلاً اوسکا تعلق احتیاج کا ہمارے جسم سے قائم نہیں رہتا یا اوسکے طبیعی خواص ہم سے مستغنی ہوجاتے ہیں۔

رفتہ رفتہ یہ تقابل (انا وغیر انا) ایک مختلف معنی پیدا کرلیتا ہے عقلاً کوئی وجہ نہیں ہے کہ خود ہمارا جسم جدا کردیا جائے اور اجسام سے یا ایکی نئی مکانی صورت اوسکی علٰحدہ ہو دوسرے جسموں سے جو فضا میں موجود ہیں یا ہمارے جسم کو دوسرے اجسام کا مدمقابل تصور کریں جیسے ذات انا مقابل ہے خارجی عالم کے۔ ہمارے خاص جسم کو خود ہی تجربے کا ایک اساس سمجھنا چاہئے اور اسکو دونوں عنوانوں کے تحت میں لانا چاہئے (موضوعی یا معروضی)۔ پس جدید مفہوم موضوع کا متعلق ہے ایسے طرق کے وجود سے جو دوامی موضوعیت رکھتے ہیں اور اون سے معروضیت کو تعلق نہیں ہے۔ حسیات افعال ارادی تصورات خیالی تصویریں یہ تمام حالتیں یہ خصوصیت رکھتی ہیں کہ انمیں معروضی پہلو بالکل نہیں ہے معروض کے

ؔ مقصود یہ ہے کہ جو کچھ ہم پر گزرتا ہے یا ہم سے ہوتا ہے وہ موضوعی اور دوسرے اجسام پر جو گزرتا ہے یا اون سے سرزد ہوتا ہے وہ معروضی ہے ۱۲ ص

سابق کے مفہوم سے۔ لہذا یہ لُب لباب موضوع کے جدید مفہوم کا ہے اور موضوعیت تجربے کے مواد کی اب یہ معنی رکھتی ہے کہ وہ منسوب ہو موضوعی مواد کے کسی محل سے وہ مواد جسکو صرف موضوع سے تعلق ہے۔ 206

۱۴۔ معروضیت کے بھی اب یہ معنے ہونگے کہ وہ خاص تعلق ہے مواد کے اجزا کا ایک دوسرے کے ساتھ نہ کہ وہ معین تعلق موضوعات یا اشیاء سے نہیں ہے جنکی کوئی قسم انھیں میں سے قائم ہوکے اور اقسام سے جدا ہوجائے وہ تعلق جو کہ درمیان موضوعی اجزا کے ہے اوسکو ہم تلازم کہتے ہیں اور وہ تعلق جو معروضی اجزا میں ہے اوسکو میکانی اتصال کہتے ہیں اپنے آخری اور نہایت انتزاعی صورت میں مفہوم موضوعیت کا یہ معنے رکھیگا فہم مواد کا اس حیثیت سے کہ وہ ایک رکن میکانی اتصال کا ہے۔ جدید تصور موضوعی احتیاج کا نفسی اس مسئلہ کی تعریف میں کوئی فرق نہیں ڈالتا (دیکھو ف ۵)۔ کیونکہ رکنیت "تلازمی ارتباط" میں ٹھیک ٹھیک یکساں ہے جہانتک اوسکو مواد سے تعلق ہے مع اوس احتیاج کے جو اس مواد کو تجربے کرنے والے کے بدن سے ہے۔ صورت کے اعتبار سے جدید تصور میں خلل واقع ہوتا ہے اس سے کوئی درست آلہ یا اسلوب صناعت کے محقق کو نہیں ملتا۔ لہذا علمی اغراض سے مناسب ہے کہ قدیم تعریف موضوع کی برقرار رکھی جائے اگرچہ وہ معقولی اعتبار سے کچھ ایسی ٹھیک نہیں ہے لیکن اوسکا مواد جدید کے ساتھ یکساں ہے۔

کتابیں

E. Von Hartmam, Des Grund problem der Erkenntniss theorie 1889. H. Schwarz. Das Wahrnehmungs, problem 1892. E. Konig Über die Retzten Fragen der Erkenntniss theorie und einen Gegensatz des transcend entalen Jdealism und Realisnus, In the Zeitschrift fur Philosophie und philosophische Kritik. Vols. 103, 104.

عموماً معقولی فرقوں کے بیانات کے لئے وہ تصانیف ملاحظہ ہوں جن کا تذکرہ

ف ۵ کے تحت میں مندرج ہے۔

حاشیہ۔ شاپنہار ہی کے عہد سے لفظ تصوریت کے غلط استعمال کی شکایت ہو رہی ہے۔ عام گفتگو میں یہ لفظ تعظیماً کسی ایسی کوشش کے لئے مستعمل ہے جو عام اوسط درجہ کے روز مرہ سے بالاتر ہمواری پر ہو۔ فلسفیانہ اصطلاحات میں ہم مابعد الطبیعی معقولی اخلاقی اور جمالی تصوریت سنا کرتے ہیں۔ او ولمین کی کتاب Geschichte des Idealismus (2 Vol. 1894-96) میں بظاہر یہ مراد ہے کہ تصوریت اس جامعیت کے مفہوم سے مستعمل ہو۔

جی۔ ڈبلیو۔ ایف ہیگل کا نظام اکثر مطلق تصوریت کہا جاتا ہے۔ ہربرٹ کا فلسفہ حقیقی کہا جاتا ہے کیونکہ مابعد الطبیعت میں وہ آخری عناصر کو وجود کے 'حقیقی' سے نامزد کرتا ہے۔ مافوق الفطرت حقیقت ای ون ہارٹمان کا یہ بیان ہے کہ اشیا بالنفسہا ادراک کی صورتوں مکان اور زمان کے تحت میں آتی ہیں جو کہ معقولات ہیں اور یہ مابعد الطبیعی تعین کے لئے راستہ کو صاف کرتا ہے۔

(ج) اخلاقی فرقے

۲۷ اخلاق کے مبدء کے بارے میں نظریات

حکمی نوامیس[1] اور خود ساختہ نوامیس کے نظام اخلاقی

ا۔ غیر ناموسی[2] نظریۂ اخلاق کا یہ منشا ہے کہ شخصی تکلیف[3] اخلاقی خارجی احکام پر منحصر ہے خواہ وہ احکام بطور ضوابط کے ہوں یا قوانین ہوں۔ مقنن یا خدائے تعالیٰ ہے (یا کلیسا) یا سلطنت۔ یہ کبھی صاف نہیں ہوا کہ غیر نوامیسی فرقہ ذاتی واقعات تاریخی کے بیانات اور اخلاقی مفروضات کے مابین خط فاصل کہاں کھینچتا ہے لہذا ناظرین کی جانب سے یہ سوال پیش ہو سکتا ہے کہ آیا وہ مصنفین جنکے اقوال سنداً پیش کئے جاتے ہیں جو مذہب اخلاقی کے نمایندے ہیں وہ جزئی اخلاقی فعل جسکا صدور شخص واحد سے ہو اوسکا ماخذ کس کو قرار دیتے ہیں آیا سلطنت حاکم ہے یا کلیسا۔ سقراط دو مختلف ماخذ اخلاق کے بیان کرتا تھا۔ نوشتہ قانون انسان کا اور نانوشتہ قانون خدائے تعالےٰ کا (دیکھو

---

[1] نوامیس ناموس کی جمع ہے شریعت قانون قاعدہ ۱۲ منہ

[2] اخلاق کے دو ماخذ ہیں ایک خود ذات انسان یعنے انسان اپنی ذکاوت اور جودت عقل سے اخلاقی ادراک (کانشنس) کی ہدایت سے قوانین مرتب کرے۔ اسکو اصطلاحاً خود ناموسی اخلاق کہنا مناسب ہے اور دوسرے وحی والہام یا علمائے ملت کی جانب سے جو قانون نافذ ہو اوسکو غیر ذاتی ناموس کہنا چاہئے ۱۲ منہ

[3] تکلیف ڈیوٹی فرض جس کے بجا لانے پر انسان مجبور ہو اور اگر نہ بجا لائے تو سزا پائے ۱۲ منہ

ف ۲) - الہیات سے جو اخلاق نکلا ہے اوسکا میلان غیر ذاتی ناموس کی جانب ہے (مثلاً وحی و الہام یا سلطنت وغیرہ) اسکا سراغ خدائے تعالےٰ کی مشیت اور وحی و الہام سے ملتا ہے۔ اس نظریہ کی صحیح تر صورت میں یہ مانا گیا ہے کہ کوئی چیز اچھی اور حق محض اسلئے ہوتی ہے کہ وہ خدا کی مرضی کے مطابق ہے اور اگر خدا کی مشیت اسکے خلاف ہو تو اخلاق کی صورت بدل جائیگی۔ خلاصہ یہ ہے کہ حسن و قبح اشیاء شرعی ہے۔ اسکی دوسری صورت میں یہ مانا گیا ہے کہ انسان کی عقل حسن و قبح اور حق و باطل کے دریافت کرنیکی صلاحیت رکھتی ہے۔ اور یہ خوش ہونے کا مقام ہے کہ اغراض انسانی علم کے خدائے تعالےٰ کی مشیت سے موافقت رکھتے ہیں۔ تمدنی غیر ذاتی ناموس کیجانب پہلا مصنف جسکا نام لینا چاہئے وہ ہابس ہے (دیکھو ف ۹)، وہ مطلق اختیار سلطنت کا ہر صیغہ میں تسلیم کرتا ہے لہذا وہ سلطنت کو یہ حق دیتا ہے کہ وہ ماہیت اور سمت انسانی افعال کی تعین کرے۔ وہ کہتا ہے کہ صحت فطری اخلاقی قوانین کی اور احکام الہی کی بھی مسلم ہے لیکن دونوں ایک ہی طرح سے موقوف ہیں شخصی ترجمانی پر لیکن اونکو ایسی کل صحت اور قوت نہیں حاصل ہو سکتی جو سلطنت کے قانون کو حاصل ہے۔ جے۔ ایچ کرخمان (۱۸۸۴) J. H. Kirchmann نے زمانۂ موجودہ میں ایسی ہی رائے اختیار کی ہے۔

۲۔ یہ مفروضہ کہ ماخذ اخلاقی تکلیف کا معاشرت یا تمدن یا مذاہب یعنے کلیسا کی منظوری میں تلاش کرنا چاہئے یہ بیان تاریخی تحقیقات کے جملہ اغراض کے لئے بکار آمد ہے۔ لیکن جو لوگ قانون کا ماخذ غیر ذات انسان (الہام و وحی یا سلطنت) کو قرار دیتے ہیں وہ تاریخی تحقیقات میں مصروف نہیں ہیں (ان کا مطمح نظر اخلاقی ماہیت کی تلاش ہے)۔ اصلی فرق خود ناموسی اور غیر ذاتی ناموسی میں یہ ہے کہ خود ناموسی فرقے کے نزدیک ماخذ اور منظوری (قبولیت یا نفاذ) شخص واحد کیجانب سے اوسکے طبع زاد خیالات اور ذاتی تحریکات پر موقوف ہے وہ دوسروں کی امداد سے بے نیاز ہے۔ غیر ذاتی ناموس کے جابرانہ احکام جنکی حقیقت اطاعت اور انقیاد سے ماخوذ ہے نہ یہ کہ حاکم کا حق حکمرانی آزادانہ طور سے مسلم ہو چکا ہے اسمیں کوئی شک نہیں ہے کہ اس قسم کی غیر ذاتی ناموسیت کی حقیقت اکثر عمل میں

کھلتی ہے۔ جو شخص جرم سے اس لئے اجتناب کرتا ہے کہ وہ ممنوع ہے اور سلطنت کیجانب سے مجرم کو تعذیر دی جائیگی اوسکو براہ مستقیم اخلاقی وجوب کا حس نہیں ہوتا کہ وہ جرم کے ارتکاب سے پرہیز کرے اور جو شخص یہ کوشش کرتا ہے کہ اپنی زندگی کو اخلاقی معیار کے مطابق بنائے تاکہ خدا اوس سے راضی ہو یا کلیسا کے احکام کی تعمیل ہو وہ بھی مثل اوس مجرم کے ہے جو اپنے ارادے کو ایک خارجی حکومت کے تابع کردیتا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ہماری اخلاقی تصدیق (ہمارا ایمان) خودنامی (یعنے عقلی اخلاق) کے موافق فیصلہ کرتا ہے۔ پہلی بات جو اخلاقی فعل میں مطلوب ہے وہ یہ ہے کہ اندرونی آزادی ہمارے فعل کا ماخذ ہو نہ یہ کہ اپنے سوا کسی اور حاکم کا فرمان۔

لہذا ہم کمال تعین کے ساتھ قانونی نفاذ یا شائستگی کے ضابطۂ معاشرتی میل جول میں یعنے آداب مجلس وغیرہ ایک طرف اور اخلاقی فرض (وجوب) دوسری جانب انمیں امتیاز کرتے ہیں فرض اور شائستگی ممکن ہے کہ بالکل ایک ہی طور کے کردار پر آمادہ کریں مگر اونمیں جو فرق ہے اوسمیں ذرا سی بھی کمی نہیں ہوسکتی پس اخلاق میں خودناموسی طبیعی مطمح نظر ہے۔ اور یہ فوراً سمجھ میں آسکتا ہے کہ چند مصنفین کے سوا جنکا ہم نے ذکر کیا ہے (اور اونمیں سے بھی سب کے سب کلیۃً غیر ناموسی طریق میں (استوار نہیں ہیں) کل اخلاقی نظام قدیم اور جدید عہد کا خودناموسی انداز کا ہے۔ ضرور نہیں ہے کہ اونکی خاص فہرست ایسے مصنفین کی یہاں درج کیجائے۔

ؔ واضح ہو کہ اس مقام پر مصنف کی تقریر ہمارے مذہب کے خلاف ہے ہم عقلاً خدا کے حکم کو بہترین حکم تصور کرتے ہیں اپنے حق میں اور کل عالم کے حق میں ۱۲ ؔ

(ب) عقلیت اور تجربیت

۳۔ ہم نے دو مقابل کے مطمح نظر مبدء علم کے بارے میں دریافت کیے ہیں (۱) عقلیت (جس میں اولیات سے بحث کرتے ہیں) اور تجربیت۔ اِس معقول فرق کے موازات میں متضاد رائیں عقلیت یا جس طرح سے مشہور ہے فطریت یا بصیریت اور تجربیت موجود ہیں اور اس اخیر رائے کی خاص صورت ارتقائیت کہی جاتی ہے اگر ہم چاہیں تو یہ کرسکتے ہیں کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ ضمیر ایمان یعنے کانشنس کا مبدء کیا ہے؟ ضمیر سے مراد وہ اخلاقی حکم کا مبدء ہے جو ہماری ذات میں موجود ہے۔ یہ اخلاقی حکم ضمیر کی طرف سے یا ہمارے اعمال و افعال پر جاری ہو یا اور لوگوں کے افعال پر۔ عقلیت (یا اولیت) کے قائل ضمیر کو ایک اصلی پیدائشی فعلیت سمجھتے ہیں جسکا علم ہمکو بصیرت سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اہل تجربیت کی یہ رائے ہے کہ ضمیر تجربہ سے پیدا ہوئی ہے یا یہ کہ بتدریج اسکی تکمیل ہوئی ہے لہذا اخلاق میں اور علم العلم (مبحث علم) میں بھی یہ مسئلہ مبدئیت نفس کا یا نفسیات کی تاریخ کا Peychogenais وہ ہے جسکا مختلف فرقوں کی جنگ میں سب سے آگے قیام ہوتا ہے۔ اولیاتی یہ بھی مانتے ہیں کہ تکلیفی قوت اخلاقی نوامیس کی اور کلی تصدیق اخلاقی احکام کی ہمکو مجبور کرتی ہے کہ ہم اونکو ایک پیدائشی ملک یا کم از کم ایک ضروری تکمیل عقل عملی کی سمجھیں (دیکھو ف ۹ و ۸) لہذا فطریت اخلاق میں عقلیت کے ساتھ ساتھ علم العلم میں چلتا ہے۔ دی کارٹس لائبنز

۱؎ اولیت سے مراد ہے ایسے تصدیقات پر استدلال کو جاری کرنا جو بدیہی اور اکثر علما کا یہ خیال ہے کہ یہ تصدیقات ذہن میں دویعت رکھے گئے ہیں مثلاً اجتماع نقیضین اور ارتفاع نقیضین دونوں ناممکن ہیں یا کل جزسے بڑا ہے وغیرہ ۱۲ ؎۔

اور لائبنز کا یہ فرقہ سب اولیاتی تھے۔ کانٹ نے بھی اولیت اور عقلیت کو لادیا
اخلاقی قانون سے اپنی تحکمی صورت کے ایک واقعہ مطلق ہے۔ اوسکو ہم اسی طرح
سمجھ سکتے ہیں جب اوسکی اولیاتی خصوصیت کو تسلیم کرلیں۔ ضمیر ایک تفاعل ہے
جس سے حکم کا مقابلہ اخلاقی قانون سے کیا جاتا ہے اسطرح کہ ضمیر کو ہم اخلاقی
قانون کا دلیل نوع انسان کے تجربی شعور میں کہہ سکتے ہیں۔ اس حیثیت سے
اسکا فرض ہے کہ نہ صرف انسانی افعال کو جانچے بلکہ بذریعہ تنبیہ اور نصیحت کے
ہماری پسند اور انتخاب پر بھی اثر کرے۔ بصیریت کا انداز اولیت کا انگریزی
اخلاق میں بہت نمایاں ہے۔ اہل بصیریت اخلاقی تصورات یا احکام کو اوسی
ہمواری پر جگہ دیتے ہیں جس ہمواری پر ریاضی کے علوم متعارفہ یا قوانین فطرت
ہیں۔ اہل ریاضی اور اہل طبعیات صاف صاف کہتے ہیں کہ ہمارے اصول اولیہ
کو نہ ثبوت کی ضرورت ہے نہ قابل ثبوت ہیں۔ صاحب اخلاق اوسی طرح برہان
سے انکار کرتے ہیں: اخلاقی قوانین کی بصیرت دلیل سے عام فہم ہوسکتی ہے
نہ جمہور کی قبولیت کے لائق بنائی جاسکتی ہے اونکی بداہت میں اس سے کوئی
بڑا فرق نہیں آسکتا کہ اوسکے بعض ماننے والے نفسیات سے قابل اطمینان توجیہ
واقعات کے باستفسیر پیدائشی ہونے پر پیش کریں اور توضیح کی یہ صورت اختیار
کیجائے کہ معاشرت سے اخلاقی قوانین کا شعور ممکن ہے لیکن کوئی فرد انسان اگر
تنہا ہو تو اسکی طینت میں بالقوہ موجود رہتا۔ آر کدورتھ R. Cudworth و آر
کمبرلینڈ R. Cumberland، ایس کلارک S. Clarke خاص نمایند بصیریت
کے انگلستان کے فلسفہ میں ہیں۔

کانٹ کے تابعین سے فکٹی شلیر ماخر Fichte Schleiermacher
اور کسی حد تک شاپنہار Schopenhauer بھی اسی فرقہ اولیاتی میں داخل
ہیں۔ ہربرٹ کے متاخرین لوٹزے Lotze (دیکھو ص ۱۹۰) بھی اولیاتی کہی جاسکتی ہے کیونکہ
عقلی تصورات جو اخلاقی قوانین سے ظاہر ہوتے ہیں وہ ازلی اور ناقابل تغیر سمجھے
جاتے ہیں۔ آخر میں لٹز کو بھی اس طرز خیال کے نمایندوں میں شمار کرنا چاہیے
وہ بالکل تصریح کے ساتھ ضمیر کو اولیات سے ہونیکو ایک مقنن نفسی کی حیثیت سے

مانتا ہے اور اسی طرح تصریح کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ تجربیت اسکا فیصلہ نہیں کرسکتی کہ اخلاقی احکام کیوں (تکلیفی) حکمی حیثیت رکھتے ہیں۔

۵۔ تجربیت خصوصاً ایک خاص صورت ارتقائیت کی ہے فلسفیانہ اخلاق یہ صورت آج بھی سب پر غالب ہے۔ لوک نے اخلاق کی بصیریت کے خلاف معرکہ آرائی کی ہے جس طرح علمیات (دیکھو ث ۴) میں اولیت کے خلاف ایسا ہی کیا ہے اوسکی حجت پیدائشی ضوابط یا تصورات کے عدم ثبوت میں اس واقعہ پر مبنی ہے کہ احکام اخلاقی مسلمۂ جمہور موجود نہیں ہیں۔ ہم یکساں اخلاقی تصورات ناشائستہ قوموں کے مجرموں وغیرہ میں نہیں پاتے جیسے مہذب اقوام میں یا ان اشخاص میں پائے جاتے ہیں جو سلطنت اور معاشرت کے قواعد کی پابندی کرتے ہیں۔ دوسرے پیدائشی اخلاقی اصول کے نظریہ سے فی الواقع ان کی خلاف ورزی کا اکثر یہ وقوع منافات رکھتا ہے۔ کیوں اوسکے ارشادات پر توجہ نہیں کیجاتی اور جب ہمارے افعال اخلاقی قواعد کے مطابق واقع ہوتے ہیں تو خارجی حکمرانی کے اقتضا سے اون پر دلیل لائی جاسکتی ہے۔ بالآخر اسمیں کوئی شک نہیں کہ حکومت کے اخلاقی احکام کے لیئے ثبوت کی ضرورت ہے تاکہ اونکی کلی صحت درست ٹھہرے۔ حالانکہ پیدائشی تصدیقات نہ برہان کے محتاج ہیں نہ انپر برہان جاری ہوسکتی ہے۔ پیدائشی میلان جسکا لوک نے انکار نہیں کیا وہ قابلیت لذت والم کی ہے۔ مگر مذہبی تمدنی اور معاشرتی منظوریاں میلان لذت والم کی تحریک سے ہمارے اخلاقی تصورات کو بناتی ہیں۔ اس تجربیت کو اور خصوصاً اسکے منفی پہلو کو ماوپئیں کی جانب سے بڑی خوشی کے ساتھ خیر مقدم ہوا۔ ہلویسیس Helvetius اور ہول باخ Holbach اخلاقی تصورات کے پیدائشی ہونے کے انکار میں لوک سے بھی بہت بڑھ گئے۔ تاہم غیر ممکن تھا کہ قابل اطمینان اخلاقی نظریہ تجربیت کے خطوط پر (مسلمات) پر مرتب کیا جائے جبتک اخلاقی ارتقا کا بار فرد انسان کی حیات کے عہد پر نہ ڈالا جائے۔ کیونکہ افراد کی جماعت میں صاف صاف شہادت معاشرتی اخلاقی ترقی کی موجود ہے اسکی توضیح نہیں ہوسکتی جبتک ہم یہ تصور کریں کہ ہر فرد اپنے لیئے نئے قانون از سرنو ایجاد کرے اور پیدائشی میلان کے امتیاز سے انکار کرے۔

211

۶۔ شیلنگ اور ہیگل نے اخلاق کے مصنفین میں سب سے پہلے ارتقائی رجحانات کو کما حقہ ثابت کر دیا ہے لیکن اونکی رائے اخلاقی نوامیس کی تاریخی تکمیل کے مادے میں منطقی ہے نہ اخلاقی لہذا وہ خاص اجزائے موثرہ کی تحقیق کے درپے نہیں ہوئے وہ اجزا جو اخلاقی معیار کی تبدیلی میں کام کرتے رہے ہیں بلکہ انھوں نے اسپر قناعت کی کہ جزئی اخلاقی ظہور کو جو واقعی اخلاقی زندگی میں گذرتے ہیں اونکو منطقی قانون کے تحت میں لائیں۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ راہ اخلاقی تصورات کے "کسطرح" اور "کیوں" کے سمجھنے کی منزل تک نہیں پہنچا سکتی۔ بڑی ترقی جو ڈاروِن نے عضوی زندگی کی تکمیل کے اگلے نظریات پر کی اوسمیں شامل تھا تفصیلی بیان تمام تجربی اجزا کا جس سے ہمکو یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ انواع کیونکر پیدا ہوئے اور انمیں انقلاب کس طرح واقع ہوا۔ ڈاروِن نے یہی طریقہ توضیح کا مبدئیت ضمیر کے مسئلہ پر بھی جاری کیا (دیکھو تولید انسان مصنفہ ڈاروِن)۔ ضمیر کی پیدائش میں تین جزء شامل ہیں (۱) معاشرتی جبلت جو حیوانات میں اور انسان میں بھی پیدائشی ہے (۲) وہ قوت جو میزان تکمیل میں حیوان کے صعود کرنے کی وہ بتدریج بڑھتی گئی ہے حتیٰ کہ انسان اس قوت سے موجودہ کو گذشتہ کے ساتھ مقابلہ کرکے تجربے کے لئے ذخیرہ کرتا رہا تاکہ اوسے کام میں لائے (۳) عام جزء عادت جو تمام عضوی فعلیتوں کو منتظم کرتی ہے اور میلانات کو درست کرتی ہے اسپر انتخاب طبعی کی اور وہ اثر جو ہمارے ہی نوع کے پسند اور ناپسند کا ہماری حیات اور کردار پر ہوتا ہے اضافہ کرنا چاہئے۔ انتخاب فطری کے عمل سے مثلاً جس نسل میں خودداری علیٰ درجہ کی تکمیل پر پہونچ گئی ہے یا معاشرتی تحریکات کا مفہوم بدل گیا ہے وہ جہد للبقا میں زیادہ فائدہ حاصل کرتے ہیں بہ نسبت اون لوگوں کے جو اس اعتبار سے پیچھے رہ گئے ہیں۔

۷۔ فلسفیانہ نقطۂ نظر سے اسپنسر نے کوشش کی کہ ارتقاء کے عقیدہ کو مسائل اخلاق پر جاری کریں۔ کل افعال میں اس اعتبار سے فعلیتیں شامل ہیں جنکی مناسب اغراض ہیں اور وہ کام جو غرض خاص کے لئے زیادہ مناسب ہے وہ فعل کامل ہے طبیعی اغراض ارادی فعلیت کے یا حفظ اور ترقی شخص ہے

یا حفظ اور ترقی نسل یا ترقی معاشرت کی حالت کی جس میں شخص کی زندگی کے امکانات
ہیں کہ وہ شخص زندہ رہ سکے اور ایسے کام کرے جو اور اشخاص کے مقاصد اور
اغراض کے ساتھ زیادہ سے زیادہ مناسبت رکھیں۔ اسکے مطابق اسپنسر نے کردار
کے یہ مدارج قائم کئے ہیں حفاظت شخص کے لئے اور حفاظت نوع اور جو افعال
عموماً مفید ہوں یعنے تیسرے درجے کے وہ اخلاق کے لئے موضوع ہیں۔ علم اخلاق کا
یہ کام ہے کہ زندگی کے قوانین کو وجود کے عام شرائط سے استخراج کرے کہ بعض اطوار
کردار کے کیوں مضر ہیں اور بعض دوسرے کیوں مفید ہیں۔ نیک کام اپنے وسیع
مفہوم سے وہ کام ہے جس سے کوئی خاص غرض پوری ہو اور اخیری قابل شعور
غرض تمام زندہ فعلیت کی وہ ہے جس سے خوشی پیدا ہو یا برقرار رہے یا دوسرے سے
بچ سکے یا درد دور ہو۔ یہ سچ ہے کہ اکثر اخلاقی نظام یا اخلاقی احکام ہیں جن میں
خوشی پر زیادہ اصرار نہیں کیا گیا ہے لیکن اسکی وجہ صرف یہ ہے کہ اون نظامات کے
ماننے والے لذت (خوشی) کی جگہ حقیقی اور اخیری انجام کو کردار کے رکھتے ہیں بعض
ایسے نظامات ہیں جنیں صحت (صدق) اور مفہوم کو بطور ایسے واسطہ کے قرار دیا ہے
جس سے لذت حاصل ہو۔ سب سے کامل کردار اچھی کردار ہے لہذا وہ مثالی (فرد
کامل) انجام فعل کا ہے اور وہ ایک طبعی شکل انسانی ارتقا کی سمجھی گئی ہے وہی
کردار ہے جو کہ معیار کامل کردار کا ہے اخلاقی مطمح نظر سے۔

۸۔ ونڈٹ نے ایک نئے طرز سے ارتقا کو اخلاق میں جاری کیا ہے
وہ اخلاقی احکام یا اغراض کی تبدیلی کی وجہ قانون ماورای غرض میں پاتا ہے
وہ قانون یہ ہے۔ ہر فعل ارادی کا رجحان یہ ہوتا ہے کہ وہ مجوزہ انجام سے تجاوز
کرجائے اس طرح سے کہ نا اندیشیدہ اثرات پیدا ہوتے ہیں جو اس کام آتے ہیں
کہ جدید تصورات اغراض کے ماخذ ہوں۔ یہ تصور بہت ہی مفید ہوا۔ اخلاقی تحقیقات
میں اس سے ہم یہ سمجھ سکے کہ کسی فعل ارادی کی ابتدائی اور اصلی غرض سے
غرض حاصل شدہ کے ساتھ جو کسی خاص میقات تکمیل کے بعد کسی اور مقصد کے لئے
مفید ہوا۔ مثلاً ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ایک فعل جو محض ذاتی اور شخصی غرض پورا کرنیکو
اختیار کیا گیا تھا وہ رفتہ رفتہ نفع غیر بلکہ نفع کل کے لیئے ہو گیا۔ ونڈٹ نے اخلاقی

213

تصورات کی تکمیل میں تین منزلوں میں امتیاز کیا ہے (۱) یہ وہ منزل ہے جسمیں زندگی کی اخلاقی حیثیت اور دوسری حیثیتوں میں تفریق نہیں ہوئی ہے (۲) دوسری منزل وہ ہے جس میں مذہب اور معاشرت کے اثر سے اخلاقی تصورات کے حدود کی کماحقہ شناخت ہوجاتی ہے (۳) یہ ایسی منزل ہے جسمیں اخلاقی مفاہیم کی وحدت اور ترتیب کا علم حاصل ہوتا ہے۔ جب فلسفہ میں زیادہ قوت پیدا ہوجاتی ہے اور مذہب کی تحکمی صورت زائل ہوچکتی ہے یہ وہ حالت ہے جس میں انسانی اخلاق کا مفہوم کسی خاص نسل کی خصوصیات اور رسم ورواج سے تجاوز کرجاتا ہے۔ بالآخر ضمیر کا تشنں کا ظہور ہوتا ہے۔ ونڈت کہتا ہے کہ اس حالت میں ایسے دواعی کا غلبہ ہوتا ہے جو آمر ہوتے (حکم کرتے ہیں کہ یہ کام کرو اور یہ نہ کرو) ہیں جنکی تکمیل کے لیئے اکثر اجزا نے کام کیا ہے۔ خارجی اور داخلی ممانعت (یا روک) سے اخلاقی مثالیہ زندگی کا استوار ہوجاتا ہے۔ جزو آخر تیسری منزل کی ابتدا میں کام کرتا ہے یہ منزل وہ ہے جسمیں اخلاق کا شعور کماحقہ ہوتا ہے جبکہ سب جداگانہ اخلاقی تعلیمیں ایک بنیادی اصل کی تابع ہوتی ہیں اور یہی بنیادی اصلی سبب سے تسکین کا باعث ہوتی ہے۔

۹۔ یہ مثالیں ارتقائی اخلاق کی اور اسکے اسلوب کی عام ماہیت پر دلالت کرنے کے لیئے کافی ہیں۔ اسمیں کوئی شک نہیں کہ علم اخلاق کے مطلوبات ارتقائیت سے بہتر طور پر پورے ہوتے ہیں بہ نسبت مذہب بصیرت کے اخلاقی احکام کی بدئیت کا مسئلہ پیدائشی ضمیر کے مان لینے سے حل نہیں ہوسکتا۔ اول تو واقعی اخلاقی قدرشناسی جو تاریخ میں پائی گئی ہے اوسمیں جو فرق ہیں انکی توجیہ نہیں ہوئی۔ وہ فرق جو کسی قوم کی حیات میں اور اوس قوم کے اشخاص کے کردار میں ہوتے ہیں۔ دوسرے اسکی کوشش نہیں ہوئی کہ موجودہ اخلاقی تصورات سے اونکے حالات کا پتا لگایا جائے۔ اور ارتقائیت پر وہ اعتراضات وارد نہیں ہوسکتے جو قدیم صورت کی تجربیت پر ہوتے ہیں۔ اوسی حالت میں ہم مجبور ہیں کہ اس موقع پر یہ سوال کریں جیسا سوال ہم نے ایسے ہی موقع پر بحث علم یعنے علمیات میں کیا تھا (دیکھو فقرہ ۶) کہ آیا اخلاق درحقیقت کوئی ضروری

غرض تاریخی اور نفسیاتی تحقیقات سے اخلاقی احکام کی مبدئیت کے تعلق رکھتا ہے یا نہیں۔ قانونی ممارست ارادے اور فعل کے فن کو اس سے کوئی فائدہ نہیں ہوسکتا نوامیس کی صحت کے لئے یا نوامیس کی ترتیب اور احکام کے لئے اسکے ثبوت سے کہ تدریجی تکمیل مختلف شرائط اور اثرات کے تحت میں ہوئی ہے ہمکو یہ امید نہیں ہوسکتی کہ اخلاق کو کوئی فائدہ براہ راست پہونچیگا اس توجیہ سے کہ اخلاقی تصورات صدہا سال میں پیدا ہوئے تھے جیسے منطق کو کوئی نفع اس سے نہیں پہونچ سکتا۔ اسطرح کہ اوسکے مسائل نفسیات کی تاریخ سے تکمیل تصورات اور تصدیقات اور اسلوب کے بیان کئے جائیں۔ اسپنسر کا مفہوم کسی فعل کے انجام کا کہ وہ ایک طبیعی شکل انسانی ارتقا کی ہے یہ مفہوم یقیناً خالص نظری غور و فکر سے تاریخی سلسلے کے نہیں نکلا ہے۔ بلکہ یہ مفہوم اسطرح پیدا ہوا ہے کہ اخلاقی حکم عمل میں لایا گیا جبکہ بعض فعلیتیں یا اغراض بہ نسبت دوسرے اغراض کے زیادہ بیش بہا پائے گئے۔ ارتقائیت ایک نظریہ ہے یعنے قانون نہیں ہے اس سے ہمکو جزئی واقعات کی توضیح معلوم ہوتی ہے نہ کہ احکام اور ضوابط جنسے ہم اپنے افعال کو منتظم کرسکیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ بصیریت اور تجربیت میں خود تضاد ہے وہ اخلاق کے لئے کوئی اصلی مفہوم نہیں رکھتا۔ یہ ایسے نظریات پر جاری ہوسکتا ہے جو نفسیات اور معاشریات کے مسائل کے عمل درآمد میں تشکل پذیر ہوئے ہیں۔

کتب متعلقہ

F. Brentano, Vom Urspung sittlicher Erkenntniss 1889.

C. M. Williams, A Review of the system of Ethicks founded on the Theory of Evolution 1893.

T. Elsenhans, Wesen und Entstehung des Gewissens 189

۲۸ف اخلاق انعکاسی (تامل) اور اخلاق حسی

ا۔ یہ سوال کہ آیا دواعی اخلاقی ارادے اور فعل کے جس حیثیت سے کہ وہ تجربے میں آتے ہیں صورت حسیات کی اختیار کرتے ہیں یا انعکاس یعنے غور و تامل کی کسی قسم کے عقلی خوض و فکر کے دو مختلف مفہوم ہوسکتے ہیں یا تو زور دیا جائے دواعی کی نفسیاتی ماہیت پر۔ وہ دواعی جو کسی فعل ارادی کے باعث ہوں اور جواب اس سوال کا تلاش کیا جائے نفسیاتی طریقوں سے جنکا محل نفسیاتی (عالم) کرہ ہو۔ یا غرض اوس فعل کی دواعی کے اخلاقی اوصاف پر منحصر ہو۔ جنکی تقسیم اور قدر و قیمت کے لئے کسی طرح نفسیات کا لحاظ نہ کیا جائے۔ علم اخلاق کے تصانیف میں ان دونوں نظر کرنیکے طریقوں میں صاف صاف امتیاز نہیں کیا گیا ہے لہذا مختلف ممکنہ نظریات کے طرفداروں کا نام لینا دشوار ہے۔ اسکے علاوہ ایک اور دشواری بھی ہے۔ داعیہ کے معنے کے باب میں بھی جمہور کا اتفاق نہیں ہوا ہے اور یہ کہ داعیہ کو انجام یا غایت سے کیا نسبت ہے اگر داعیہ اور سبب ایک ہی چیز ہے تو بلا شک شعوری وجوہ تعین انتخاب یا فعل میں ایک کسری حصہ مجموعہ علت کا ہوگا۔ لیکن چونکہ اخلاقی تصدیق کو براہ مستقیم نسبت ہے شعوری عمل سے ارادے اور فعل کے۔ داعیہ کا تصور اخلاق میں وجوہ تعین کے شعور سے محدود ہے۔ پس انجام ایک تصور فعل کے نتیجہ کا ہے جسکی نسبت سمجھا گیا ہے کہ وہ عموماً ممکن الحصول ہے اور یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ تصور کردار پر موثر ہے اور اوسکے تعین کا موجب ہے اس نتیجے سے انجام خود ایک داعیہ ہے۔ چونکہ انجام واحد فعل ارادی کے تعین کی مستقیم وجہ سمجھا جا سکتا ہے گو وہ نتیجہ انتخاب کا نہ بھی ہو اصطلاحی لفظ داعیہ سے یہ مقصود ہے کہ وہ موقع محل یا جہت پر فعل کی دلالت کرے اسی کی

215

وجہ سے انجام کا تصور پیدا ہوا یا وہی انتخاب کا باعث ہوا پس داعیہ اور غایت کا فرق بالکل ہی سادہ ہے فعل ارادی کے تعین کی وجہ انجام کا تصور ہے داعیہ وجہ تعین اور اس صورتمیں ٹھہرے گا جبکہ انجام تک رسائی ہوجائے۔ انہیں سے کوئی بھی اخلاقی مطمح نظر سے نہیں دیکھا جا سکتا جو کچھ ہو الا شعوری طریق عمل کی خصوصیت میں۔ چونکہ ہم ایسی ہی کمی صفائی کی اخلاقی تصانیف میں دیکھتے ہیں ان لفظوں کے معنے صاف نہیں ہوئے بلکہ بعض کتابوں میں تو اس مشکل کو فروگذاشت ہی کردیا۔ یہ بہت ہی دشوار ہے کہ ہماری تاریخی توضیح میں اجمال کے سوا کچھ اور ہو۔

۲۔ توجیہ مذکورۂ ذیل کو انعکاسی اخلاق کے خامی یا وہ اخلاق جسکی بناحسیت پر ہے یا وہ مطمح نظر جو ان دونوں کے بین بین ہے کام میں لائیں گے (۱) داعیہ کے تصور کو اوس مفہوم کے لیئے استعمال کریں گے جسکی تعریف اوپر ہوچکی ہے (۲) وہ اپنے فلسفہ کی بنا جدید عہد کی حس کی تعریف کو قرار دیگا یعنے خوش آیندگی کی حالت یا ناخوش آیندگی کی حالت کو بغیر اسکے کہ منجملہ کل ممکنہ مفروضات کے جو حس کی صفت سے تعلق رکھتے ہیں۔ کسی ایک کی قطعی صحت کا اقرار کرے بعض علمائے نفس یہ تعین کرتے ہیں کہ حسیات سرتاسر مماثل ہیں حتے کہ صرف دو ہی صفتیں حسیات کی ہیں یا وہ خوش آیند ہو یا ناخوش آیند ہو۔ دوسرے سے متعدد اختلافات صفات میں کے جو عام تقسیم کے تحت میں ہیں۔ امتیاز کرتے ہیں حسی وجمالی وخلقی و مذہبی وغیرہ اقسام حسیات کے قرار دیتے ہیں ہم حسیات کی ماہیت کے بارے میں اس نفسیاتی رائے کے اختلافات سے بالکل قطع نظر کرسکتے ہیں اور ہمکو ایسا ہی کرنا چاہیئے کیونکہ ہمکو کبھی یہ نہیں معلوم ہوتا کہ کسی اخلاقی مصنف نے کونسی رائے اختیار کی ہے (۳) بالآخر ہم انعکاسی اخلاق کی ضمنی صورتوں سے جدا جدا بحث کی کوشش نہیں کرسکتے یعنے وہ اخلاق جو فکر سے متعلق ہو یا جو عقل سے متعلق ہو (دیکھو ف ۱۲،۷) صرف وہ شقیں جن پر ہمکو غور کرنا ہے وہ اس سوال میں داخل ہیں آیا دواعی اخلاقی ارادے کے اپنی صفت کے اعتبار سے عقلی ہیں یا جدانی اور ہم یہ مرکب کلمے انکی جگہ استعمال کریں گے اخلاقی عقلیت انعکاسی اخلاق

216

کے لیے اور وجدانی اخلاق یا اخلاق حسیت۔

۳۔ اخلاقی نظامات قدیم فلسفہ کے سب کے سب عقلی ہیں سقراط کا بیان ہے کہ انعکاس (یعنے تامل) ہی فیصلہ کر سکتا ہے کہ کس چیز سے جید اور پائدار اطمینان یا سعادت حاصل ہوسکتی ہے یعنے کسی جزئی صورت میں اخلاقی غرض کس چیز سے پوری ہوسکتی ہے اور یہی نقطۂ نظر افلاطون اور ارسطاطالیس کا بھی تھا۔ اخلاقی تعین ذہن کی سب سے اعلیٰ قوت سے ہونا چاہیئے یعنے عقل سے۔ لہٰذا سب سے اعلیٰ فضیلت حکمت ہے یا دوراندیشی یا پیش بینی یعنے ایک خاص عقلی مزاج[1]۔ رواقیین اور ابی قورس کے تابعین میں بھی یہی مسئلہ جاری تھا۔ رواقیین شہوت و غضب کو تمام برائیوں کی اصل قرار دیتے ہیں اسطرح کہ سلبی (شرط) یہ اخلاق یا نیکی کا ایک ایسا مزاج ہے جسمیں شہوت و غضب کو دخل نہ ہو جسکو بے پروائی یا استغنا کہنا چاہیئے زمانۂ وسطیٰ کے مدرسین کے فلسفہ میں بھی عقلیت کا اثر موجود رہا باوجودیکہ عیسائی مذہب اسکے خلاف ہے۔ طامس ایکوناس کہتا ہے کہ عقلی پیش بینی ارادہ کو آمادہ کردیتی ہے کہ انسان جملہ ممکنہ اغراض کے لئے اوسی کو اختیار کرے جو سب سے بہتر ہو۔ اور عہد جدید کے فلسفہ میں عقلی اخلاق کے اکثر طرفدار ملتے ہیں ہابس کا فطری اخلاقی قانون (دیکھو ۹) یہ ہے کہ مفید اور مضر نتائج فعل کا صحیح اندازہ کیا جائے اور خلاف اخلاق فعل عقلی غلطی پر منحصر ہے یعنے غلط استدلال کا وقوع۔ کدورتھ بھی صحیح پیش بینی کو تمام اخلاق کا سرچشمہ قرار دیتا ہے اور اسی خیال کا کلارک کے فلسفہ میں بھی توارد ہوا ہے وہ یہ چاہتا ہے کہ اخلاق چاہیئے کہ ہمیشہ عقل کے تصرف میں رہے۔

۴۔ اخلاق انعکاسی کے شمار میں ایک اور قسم بھی داخل ہے یعنے مادی۔ اہل اخلاق مادی ترجیح دیتے ہیں عقلیت کے مفہوم کو اخلاقی دوامی میں کیونکہ عقل تجربیت کے ساتھ مناسبت رکھتی ہے۔ کیونکہ بداہتہ ہمارا

217

[1] ایک مرکب ماہیت جسمیں کئی جز شامل ہوں ۱۲ھ۔

علم اور تصدیق (حکم) اور تامل (انعکاس) تجربے پر بخوبی موقوف کئے جا سکتے ہیں لیکن ماہیت حس کی متعین ہوتی ہے میلان (طبعی) اور نظام عضوی سے۔ عقلیت مابعد الطبیعی اخلاق پر سترھویں اور اٹھارھویں صدی کے بھی غالب ہے یہ سچ ہے کہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ دی کارٹس کی تصنیف سے کوئی خاص تحریک اس رائے کی طرف سے ظاہر ہوتی ہے۔ پھر بھی اس نے اخلاق کی یہ تعریف کی ہے کہ کسی شخص کا ایسے کام کی نیت کرنا جسکو وہ حق سمجھتا ہو اخلاق ہے۔ اور وہ یہ بھی مانتا ہے کہ جذبات صاف علم کو تاریک اور اسکے ساتھ ہی اچھے ارادے کو بگاڑ دیتے ہیں۔ لائبنیز نے ایک مقام پر اخلاقی اور عقلی فعل کو بعینہ ایک ہی سمجھتا ہے اخلاقی فعل نتیجہ روشن خیالات کا ہے اور خلاف اخلاق فعل پریشان خیالات سے پیدا ہوتا ہے۔ اور چونکہ حسیات خوش آیندگی اور ناخوش آیندگی کے دونوں پریشان خیالات کی قسم سے ہیں انکو اخلاق کا مانع سمجھ سکتے ہیں نہ یہ کہ وہ وجودی بنیادیں ہیں اخلاق تعین کی اٹھارویں صدی کے نصف اول میں ولف کی تصانیف کے ذریعہ سے یہ رائے مسلمہ نظریہ جرمن کے فلسفہ کا ہوگیا۔ کانٹ کو بھی اخلاق میں مسئلہ انعکاس (خوض فکر) کے ماننے والوں میں شمار کرنا چاہئے۔ اخلاق کا صرف ایک ہی داعیہ ہے جسکو کانٹ نے تسلیم کیا ہے یہ کہ وہ ایک قانون عقل عملی کا ہے ایک بدیہی ضابطہ کی حیثیت سے۔ حسیات انسانی ارادے میں تعین کی بنیادیں ہیں جن کا ماخذ علاج امراض ہے۔ جے جی فکٹی اپنے اول عہد میں اخلاق کے مسئلہ میں کانٹ کا سچا تابع تھا۔ ان لوگوں کے سوا جو فرائض کو بجا لاتے ہیں فرض سمجھ کوئی اور اخلاقی سیرت کی بلند منزل تک نہیں پہونچا ہیگل بھی معقولی ہے۔ عقل ہی سے اسکا فیصلہ ہونا چاہئے کہ ارادے کو انتخاب کرنے میں کونسی غرض اختیار کرنا لازم ہے۔ اور زمانہ حال کی منفعیت (دیکھو ف ۳۰ ۹) جس کے نمایندے بنتھام اور جے ایس مل ہیں اسی مطمح نظر کیجانب میلان رکھتی ہے بہت پیچ در پیچ استدلال سے ہم اسکا فیصلہ کرسکتے ہیں کہ کونسا مفروضہ فعل اخلاقی غایت کے موافق اور عام مرفہ الحالی کے لئے مناسب ہے۔

۵۔ مسیحیت کے عہد تک وہ اخلاق جسکا تعلق حسیات سے ہے
اسکی صورت متعین نہیں ہوئی تھی۔ مسیحیت کے نزدیک اساسی محرک اخلاقی
فعل کا محبت کی حس ہے۔ اور اس عہد کو ایک مدت گزر گئی تھی کہ فلسفیانہ اخلاق
نے اپنے ساتھ وجدانی اخلاق کے خیال کو ملا لیا۔ شافٹبری کی تصانیف میں یہہ
خیال غالب ہے۔ جذبات ہی ہمارے افعال کے سرچشمے ہیں اور اخلاقی سیرت
کی جڑ، خود غرضی اور معاشرتی حسیات کے مربوط تعلق میں ہے (دیکھو ف ۹)۔
ہچیسن (۱۷۴۷) کی رائے میں بے غرض محبت یا رجحان بے غرضی کا
خاص سرچشمہ اخلاقی فعل کا ہے۔ درآنحالیکہ عقل دوسرے مرتبہ پر ہے وہ مدد
دیتی ہے کہ معروضات فعل کو متعین کرے۔ اسمتھ کے نزدیک صرف ہمدردی ہی
محرک اخلاق کی ہے۔ روسیو بھی حسیت کے اخلاق کا نمایندہ ہے۔ مگر اوس کا
مطمع نظر مختلف ہے۔ اوسکو یقین تھا کہ طبیعت تہذیب سے بہت بلند مرتبے پر ہے
اسکا یقین ضرورتاً اسکو اسطرف لیگیا کہ طبعی حسیات پر زور دے وہ حسیات جنکو
تعلیم نے توڑا مروڑا نہیں ہے۔ کانٹ کے زمانہ کے بعد کے فلسفہ میں شاپنہار
نامور حامی جذبی اخلاق کا ہے۔ ہمدردی ہی ایک محرک اخلاق کی ہے۔ ایل
فیور باخ بھی اسی فرقے سے تعلق رکھتا ہے وہ مسرت کی تحریک کو اساسی قوت
تمام افعال کی سمجھتا ہے اخلاقی افعال بھی اسی میں داخل ہیں۔ کومٹ بھی
محبت ہی کو معاشرتی فعلیتوں میں باعث تحریک جانتا ہے۔ آج کل حسی اخلاق
بلاشک عروج پر ہے۔ اسکا بڑا سبب یہ ہے کہ زمانہ متاخر کی نفسیات میں حس
اور محرک کو بعینہ ایک ہے مان لیا ہے۔
۶۔ کل اہل اخلاق یا عقلیت کے گرویدہ ہیں یا جذبی نظریہ کے
بعض نے درمیانی مطمع نظر اختیار کیا ہے۔ عقلی اور جذبی دونوں کو امکانی جزر
موثر سمجھتے ہیں: مثلاً اسپنوزہ کے نزدیک جو ارادہ جذبہ کا مطیع ہو وہ تمام
برائیوں اور بد اخلاقیوں کا ماخذ ہے وہ کہتا ہے کہ علم بشرطیکہ مشرح اور کافی ہو تو
نجات مل سکتی ہے۔ اور اسکے ساتھ یہ بھی کہتا ہے کہ جذبات پر سوائے جذبات
کے اور کوئی غالب نہیں ہوسکتا لہذا یہی اخلاقی سیرت باطنی آزادی کے ایک

خاص جذبہ ہی سے پیدا ہوسکتی ہے جو تمام جذبات سے زیادہ قوت رکھتا ہو۔ یہ سب سے بلند جذبہ عقلی محبت الٰہی کی ہے۔ انگلستان کے اخلاق میں کمبرلینڈ خیر طلبی کے حس اور اعتماد کو عقلی پیش بینی کے پہلو میں جگہ دیتا ہے ان وجوہ سے ارادی فعل کا تعین ہوتا ہے اور لاک حب ذات کو ایک موثر محرک کی حیثیت سے عاقلانہ تعامل کے برابر جگہ دیتا ہے۔ ہیوم بھی یہ خیال کرتا ہے کہ سیرت دو طرح سے متاثر ہوتی ہے ہمدردی اور حب ذات سے ایک جانب اور سمجھ اور تعامل سے دوسری جانب۔ بالآخر ہربرٹ کو بھی اسی فہرست میں داخل کرنا چاہئے کیونکہ اوسکے عملی تصورات جانچ کا معیار اخلاقی قدر شناسی کے لئے مہیا کرتے ہیں وہ دونوں کو تسلیم کرتا ہے ایک جذبی اور ایک عقلی محرک ہے۔ جذبی کی شناخت خیر طلبی کے تصور سے ہوتی ہے اور عقلی کی شناخت شاید کمال کے تصور سے۔

۷۔ نفسیاتی تحقیق محرکات کی ماہیت کی جن سے مقرر پسند یا فیصلے کا تعین ہوتا ہے کلی وجوہ کی جانب رہنمائی کرتے ہیں اور وہ اس سوال سے بالکل علیحدہ ہے کہ آیا حس کی دو صفتیں ہیں یا متعدد نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اخلاقی واقعات کے لئے نہ جذبی اخلاق بذات خود کافی ہے نہ عقلی۔ اکثر ایسے افعال ہیں جو صرف عقلی محرکات سے منسوب ہوسکتے ہیں لیکن اور افعال ہیں جن پر متاثرانہ تصور یا تصدیق کی ترغیب کا اثر پڑتا ہے اور انکے ماورا اور افعال ہیں جنکا انتخاب موافقت اور ناموافقت کے خیالات کے باعث سے ہوا ہے اکثر اخلاقیئں اس زمانے کے اس طرف مائل ہیں کہ جس کم از کم ایک ہی ہونا چاہیئے۔ اگر یہی جزو موثر نہو کسی عزم کے اختیار کرنیمیں اور اکثر صاف صاف کہتے ہیں کہ ارادہ کرنا اور ارادہ کرنے سے خوش ہونا ایک ہی بات ہے واقعی (تصدیق) یا حکم فاعل کا بہر طور اس نظریہ کی ایک قطعی نقیض پیش کرتا ہے بعض اوقات ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ہمکو کچھ کرنا چاہیئے نہ میلان سے بلکہ صرف اسلیئے کہ کوئی خارجی یا داخلی قوت ہمکو مجبور کرتی ہے۔ بعض اوقات ایک بسیط تامل جسمیں حس کو کوئی دخل نہیں ہے ارادہ پر اثر کرکے فیصلہ پر

موثر ہوتا ہے۔ یہ دعوے کہ حسیات ہمیشہ بلا کسی اختلاف کے ارادے کا تعین کرتے ہیں۔ اس سے بھی بڑھ کے یہ قول ہے کہ صرف یہی ممکن محرکات ارادی فعل کے ہیں۔ یہ ایک منطقی مکابرہ ہے بالکل تحکمی انداز کا۔ یہ واقعی بیان نہیں ہے جو واقعات سے ماخوذ ہو بلکہ ایک مفروض کارسازی سلسلہ واقعات کی ہے۔ اسکے ماورا ابھی ایک اور امر بھی غور کے لائق ہے ارتقائی مطمح نظر سے جدید نفسیات میں یہ یقین پیدا ہوگیا ہے کہ لذت اور الم شخصی زندگی کی روانی اور اوسکی روک سے تعلق رکھتے ہیں۔ لہذا جو حفظ ذات کو اصلی اور اخیر غرض تمام افعال کی سمجھتے ہیں وہ اسمیں کوئی مشکل نہیں پاتے کہ اخلاق کی ترجمانی نفسیات سے کیجائے اور اپنی غرض کی یہ تعریف کریں کہ وہ لذت کا طلب کرنا اور الم سے بچنا ہے۔ بغیر اسکے کہ حس کے اس ارتقائی نظریہ کی صحت اور عدم صحت کے باب میں کچھ کہا جائے۔ ممکن ہے کہ ہماری اعتراض اسکے خلاف پیش ہوسکیں۔ اس مسلمہ اتصال سے ایک بالغ شخص کے کسی خاص فعل کی نسبت کچھ ثابت نہیں ہوسکتا۔

۸۔ نفسیاتی امتحان بشرطیکہ تعصب کو دخل نہو ثابت کرتا ہے کہ (۱) ارادی افعال حس سے بے نیاز ہوکے سرزد ہوتے ہیں۔ (۸) ایسی متعدد صورتیں ہیں جنمیں لذت یا الم کے بچنے کا تجربہ براہ مستقیم نہیں ہوتا بلکہ صرف تصوریں۔ ان سب میں ہم جانتے ہیں کہ اگر ایک خاص امر کا وقوع ہوگا تو ایک خوش آیندہ حس پیدا ہو یا ایک ناگوار حس سے بچاؤ ہوگا۔ یعنے ہمکو عقلی طور سے معلوم ہے کہ حسیات اور اونکے شرائط میں کیا تعلق ہے۔ بلاشک کوئی اس سے انکار نکریگا کہ اس علم کی بنیاد پر انتخاب واقع ہوتا ہے اور عزم کیا جاتا ہے۔ بے شک یہ ممکن ہے کہ تصورات سے جذبہ توقع کا پیدا ہو اور یہ پیش بینی کے حسیات کے ساتھ ہو لیکن یہ ضروری ہے نہ (مصنف کے تجربے کی وسعت تک) اکثر یا معمولاً ہوا کرتا ہے (ب) اسی سے متعلق وہ افعال ہیں جنکی عادت ہو یا جو آپ سے آپ (بلا قصد) واقع ہوں۔ جنکا یقینی اور عمومی وقوع اونکو انتخابی افعال کی قسم سے خارج

کر دیتا ہے۔(وہ افعال جنمیں پسند یا اختیار کو دخل ہے) لیکن ارادی افعال سے عموماً خارج نہیں کرتا۔ انکے لئے ایک خاص تحریک کی ضرورت ہے جو اونکو مخصوص تصورات سے پہونچتی ہے (۳) اور بالآخر منصبی یا فرضی افعال بظاہر جاذبی محرکات سے نہیں صادر ہوتے۔ وہ سب اکثر مشابہ افعال کی ایک فرد ہوا کرتے ہیں۔ جہاں کہیں اصول نظری خوض و فکر وغیرہ کسی عزم کا تعین کرتے ہیں انکی مساوات ارادہ کی خوشنودی کے ساتھ بالکل بے معنی ہے اگر انعکاسی اخلاقیات اس بیان پر قناعت کرتے کہ عقلی محرک ممکن ہیں یا واقعی (بالفعل) اونکا وقوع ہوتا ہے تو اسکو قبولیت جمہور کا حق حاصل ہوتا ہے۔

۹-(۲) لیکن اسکا بھی وقوع کچھ کم نہیں ہوتا کہ متاثرانہ انداز کے تصورات یا سلسلۂ تصورات پسند یا اختیار کے لئے تعین کے لئے ضروری ہیں (یعنے ایسے ہی افعال پسند یا اختیار کئے جاتے ہیں جنمیں تاثر کو دخل ہو) جب ہم خیر طلبی یا ہمدردی سے کام کرتے ہیں یا خوف و رجا سے سرگرمی یا مایوسی سے تو جو اثر کام کرتا ہے وہ کم و بیش شدید حس یا کوئی عقلی جزء موثر ہوتا ہے ہماری پسند کا تعین محض حس سے نہیں ہو سکتا بلکہ حس بعض تصورات یا تصدیقات کے ساتھ ملکے کام کرتا ہے۔ حس بذات خود اکثر غیر متعین ہوتی ہے وہ اس قابل نہیں کہ کسی عینی واقعہ میں ارادے اور پسند کی رہنما ہو۔ اور عقلی جزء سے بالکلیہ علیحدگی کرنا واقعات کی ناقابل عفو عدم توجہی پر دلالت کرتا ہے۔ (۳) بالآخر یہہ تجربہ بھی کسی طرح غیر معمولی نہیں ہے کہ تصور کبھی غرض کی شان حاصل کرلیتا ہے کیونکہ اوسکے ساتھ ایک نمایاں حس لذت کی لگی ہوئی ہوتی ہے جو دوسرے ضعیف اور غیر موثر امکانات کے وقوع کی مانع ہوتی ہے۔ تعلق غرض اور اقتضا کا ذہن کی ایسی حالتوں میں خاص تعلق تصور اور حس کا ہے اس میں کوئی نزاع نہیں ہے کہ صورت بالکل بسیط ہے اگرچہ یہی ایک ممکن صورت

لہ بعض افعال کا وقوع ہم سے بلقصد و ارادہ ہوتا ہے گو کہ ہم اوسکے کرنے پر رضامند نہیں ہوتے مثلاً بچوں کو واجبی تعذیر دینا ۱۲ ص۔

نہیں ہے۔
نتیجہ ہماری نفسیاتی بحث کا یہ ہے کہ محرکات کی ماہیت کے بارے میں کسی قطعی نظریہ کو رد کردیا جائے۔ ہمکو ملاحظہ کرنا چاہیئے کہ اخلاق جسکی بنا حسیات پر ہے جسطرح اوسکا ذکر فلسفہ کی تاریخ میں ہے اوس میں کوئی خط فاصل اس حیثیت کا نہیں کھینچا گیا ہے۔ محرک اخلاق کی تحریک پائی جاتی ہے محبت یا ہمدردی یا خیر طلبی میں۔ ہمکو تعین کرنا چاہیے کہ مصنف کے ذہن میں ایسے افعال ہیں جو دوسرے نفسیاتی عنوان میں پڑتے ہیں وہ افعال جنہیں پسند کا تعین متاثرانہ انداز کے تصورات سے ہوتا ہے۔
۱۰۔ اب ہمکو اخلاقی سوال کی جانب رجوع کرنا چاہیے اور یہہ دریافت کرنا چاہیے کہ کس امکانی صورت کی محرکیت پر کسی انتخابی فعل کے اخلاقی پسند کی مہر لگی ہوئی ہے۔ عقلیت کے نزدیک سوائے پہلے کے کوئی نہیں ہے اور جذبی اخلاق کے نزدیک تیسرا۔ عقلیت کا ماننے والا یہ سمجھے گا کہ ترکیب حس کی آمیزش سے پسند کے تعین میں اخلاقی ارادہ پر خراب اثر پڑتا ہے۔ لیکن یہ نظریہ اگرچہ کانٹ ایسے زبردست حکیم ہی سے منسوب کیوں نہو کہ وہ اسکا حامی ہے لیکن اسکی صحت کلیتہً تسلیم نہیں ہوئی ہے۔ ہماری اخلاقی تصدیق فعل ارادی کی ایسی صورتوں میں جبکہ ہمکو یہ تسلیم کرنا ہو کہ خیر طلبی یا ہمدردی کی تحریک سے کسی طرح تصدیق ناپسندیدگی کی نہیں ہے۔ بخلاف اس کے ایسا فعل ظاہراً اس کے لائق ہے کہ اسپر نیک یا اخلاقی کا مفہوم محمول ہو اور اکثر اہل اخلاق اس امر پر روزانہ زندگی کی تصدیق کے موافق ہیں۔ (یعنے جس فعل کو عموماً اچھا کہتے ہیں وہ اچھا ہی ہے)۔ ایسے حالات کی بنا پر جبکہ عقلیت محض کو خارج کردیا جائے تو جو رائے ماننے کے قابل ہے کہ وہ انعکاسی یعنے غور و تامل کے اخلاق کی جانب سے پیش ہو ایسی رائے ہوگی جس میں عقلی اور جذبی دونوں جزوں کو یکساں سمجھیں دونوں ہمارے اخلاقی فعل پر دلالت کرتے ہیں۔ مگر اخلاقی شعور ایسے افعال کو کرتا ہے جو محض فرضیت کے خیال سے صادر ہو اور ایسے افعال جن پر صرف حسی (جذبی) تصورات کا اثر

ہے۔ بہر طور یہ ضرور نہیں ہے کہ لذت یا الم شامل ہو کسی فعل خلقی کی ابتدائی پیدائش میں۔ اور بالآخر ضمیر (کانشنس) کسی خالص جذبی فعل کو مردود نہیں کر دیتی بشرطیکہ ضمیر اوسکے غرض کو پسند کرے۔ کسی کام کی اخلاقیت میں اس سے کوئی نقصان نہیں آتا کہ خوشی کی تحریک سے اوسکا صدور ہوا۔ اور اسکے ساتھ اوسکا اخلاقی وصف حس پر موقوف نہیں ہے۔ جبتک کہ ہم یہ نہ تسلیم کرلیں کہ مخصوص اخلاقی حسیات موجود ہیں۔ اس نقطے پر یہ جھگڑے کا سوال نفسیاتی صفات گوارائی اور ناگوارائی (دیکھو ملے مذکورۂ بالا) پیدا ہوکے اخلاق پر اثر ڈالتا ہے۔ چونکہ اس معاملے میں نفسیات سے کوئی قطعی فیصلہ نہیں ہوسکا ہے لہذا ہکو چاہئے کہ ہم اسکے باب میں کوئی حکم ندیں بلکہ ایک وقت تک ملتوی رکھیں ممکن ہے کہ خالص حسیات کی بنا پر کوئی علم اخلاق پیدا ہوجائے اگرچہ ایسا بدیہی نظریہ جس میں محض جذب اخلاق کی اصل قرار دی جائے بہر طور ناقابل تسلیم ہوکے مردود ہوجائیگا۔

۱۱۔ اسکے متعلق ہم ناظرین کو ایک اہم واقعہ کیجانب توجہ دلانا چاہتے ہیں جسپر ابتک ویسا غور نہیں کیا گیا جسکا وہ سزاوار تھا۔ وہ حسیات جو محیط بدن کی تحریک سے پیدا ہوئے اور جو مرکزوں سے پیدا ہوتے ہیں اونمیں امتیاز چاہئے جسطرح تصورات ادراک اور تصورات حفظ یا خیالی (محاکات) میں فرق ہے لیکن وہ تصورات جو محیط کی تحریک سے پیدا ہوتے ہیں وہ بہت نمایاں اور جلی ہیں بہ نسبت حفظ و خیال کے تصورات کے جنکا شیوع مرکز سے ہوتا ہے گوارائی اور ناگوارائی کے محرکات جو اس نے پیدا کئے ہیں جو ہمیشہ بلکہ معمولی طور سے بھی زیادہ قوی نہیں ہوتے بہ نسبت اون کے جو مرکزی تحریک سے نکلتے ہیں۔ یہ دونوں واقعے اس پیچ در پیچ طریقہ کے سمجھنے کے لئے جو حس یا تصور کے گرداگرد عالم جسمانیات میں ہوا کرتے ہیں بہت ضروری ہیں وہ علم جس کی بنا ادراک کے غلبہ پر ہے بمشکل ممکن ہوگا اگر وہ احساسات جو مرکزوں کی تحریک سے پیدا ہوتے ہیں زیادہ نمایاں ہوتے جیسے محیطی تحریک کے ہوا کرتے ہیں اور دوسری جانب معیار اخلاقی یا جمالی قدرشناسی کا

باقاعدہ طور سے جاری کیا جانا انسانی فعلیت کے کل سلسلے پر مشتمل ممکن ہوتا۔ اگر حسی محرکات خصوصیت کے ساتھ ہماری وجدانی حیات کے معین کرنے والے ہوتے۔ لہذا اخلاقی تعلیم اور اخلاقی ترقی بالکل وابستہ ہیں ایسے مقصدی امتیازات کے ساتھ جو حسیات اور تصورات میں ہیں۔

ف ۲۹ جزئیت اور کلیت

۱۔ جزئیت اور کلیت دو متبادل جواب اس سوال کے پیش کرتے ہیں: کہ ہمارے کردار سے متاثر کون ہو رہا ہے اگر اوس کردار کو اخلاقی سمجھیں؟ جزئیت یہ جواب دیتی ہے کہ ہمیشہ مخصوص اشخاص شخص اور معین افراد اخلاقی ارادے کے معروض ہوتے ہیں۔ کلیت کا اظہار ویسے ہی تعین کے ساتھ یہ ہے کہ یہ معروض ہمیشہ ایک جماعت ہوتی ہے خواہ وہ خاندان ہو یا قوم ہو خواہ کوئی معاشرتی طبقہ یا علوم و فنون کے مدرسے وغیرہ وغیرہ ہوں انھیں پر اخلاقی کردار کی نظر پڑتی ہے۔ جزئیت منقسم ہے انائیت اور غیر انائیت میں اس اعتبار سے کہ عامل خود اپنی ذات کو اپنے ارادی فعل کی غایت سمجھتا ہے یا اور اشخاص کو معروض اپنے اخلاقی فعل کا تصور کرتا ہے۔ کلیت کے اتنی ہی صورتیں ہیں جتنی قسمیں اجتماع کی ہیں جسکو ہم یوں کہتے ہیں کہ معاشرتی تمدنی قومی۔ اور یا محض انسانیت کے لحاظ سے کلی اجتماع پیدا ہوا ہے۔ بطور قاعدۂ کلیہ کے سب سے اعلیٰ اجتماع کی تعریف انسانیت ہے اسی کو سب سے بلند تر یا انتہائی مقصد اخلاقی کردار کا سمجھنا چاہئیے۔ اور دوسری صورتوں کو صرف آمادگی کی منزلیں تقریبی غایت یا ضروری واسطے اخلاقی مقصد کی تکمیل کے جاننا چاہئیے۔ طرفین کے مابین مختلف درمیانی نقطے یا مطمح انظار ہیں۔ اسطرح سے انائیت اور غیر انائیت کو ملائے جاسکتے ہیں اور کلیت کی مختلف صورتوں کو ایک ہی نظریہ کے تحت میں لاسکتے ہیں۔ نہیں بلکہ طرفین یعنے جزئیت اور کلیت دونوں پہلو بہ پہلو ایک ہی اخلاقی نظام کے حدود کے اندر قائم رہ سکتے ہیں۔ ہم جائز ہونا بلکہ ضروری ہونا ایسے کردار کا جسکا رخ شخص واحد کیجانب ہو تسلیم کرسکتے ہیں جسطرح ایسے کردار کے جواز یا ضرورت کو مانتے ہیں جس کا

مقصد جماعت کی بہبود ہو۔

۲۔ہم دیکھتے ہیں کہ دونوں خیالوں کے فرقے اگلے وقتوں میں بھی پائے جاتے تھے۔ سقراط رواقیئں اور ابی قورس یہ سب جزئیت کے طرفدار تھے۔ افلاطون کا میلان کلیت کی جانب تھا۔ ارسطاطالیس دونوں فرقوں کے بین بین تھا کوئی اخلاقی حکیم قدیم عہد کا خالص لاانائیت کا طرفدار نہیں ہے جزئیت کا اکثر حصہ انائی اور لاانائی دونوں ہوسکتا ہے۔ خالص انائیت سیرینی حکما میں (دیکھو ف ۴) اور اونکے بعد ابی قورس کے تابعین میں پائی جاتی ہے۔ بانی مسیحیت کو انسانی کلیت کا حامی کہنا چاہئے کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ اونکا فرض کل بنی نوع انسان کی نجات دلانا ہے۔ یہ سچ ہے کہ اونکے اخلاقی احکام میں افرادی (جزئی) میلان پایا جاتا ہے لیکن اسمیں اشخاص کی حیثیت داخل نہیں ہے لہذا جزئیت پیشرو انسانی کلیت کی ہے۔ انائیت اور لاانائیت دونوں کا پلہ برابر ہے اور احیاناً لاانائیت زیادہ سمجھی جاتی ہے۔ یہی مطمح نظر الہیات کے اخلاق میں بھی موجود ہے فاعل کے فرائض اپنی ذات کے متعلق پہلو بہ پہلو اون فرائض کے رکھے جائیں جنکا رخ اوروں کی جانب ہے۔ جب علمائے الٰہیات اجتماع حکومت یا کلیسا کو خاص معروض اخلاقی ارادے کا قرار دیتے ہیں تو وہ قدیم مسیحی اخلاقی خیالات کی جانب رجوع نہیں کرتے جو اگلے وقتوں میں جاری تھے بلکہ اخلاق کی توسیع اور تکمیل کسی اور زمانہ کی ضرورتوں کے لحاظ سے کرتے ہیں۔

۳۔ متاخرین کے اخلاق میں کل رنگ اور قسمیں جزئی اور کلی نظریہ کے پائی جاتی ہیں۔ اسپنوزہ اور ہابس انائیت کے قائل ہیں وہ عامل کے حفظ ذات اور منافع اور خوشحالی کو طبعی نتیجہ اوسکی تمام کوششوں کا خیال کرتے ہیں۔ ہابس سفارش کرتا ہے کہ دوسروں کے ساتھ نیک نیتی کا انداز اختیار کیا جائے لیکن اس اعتبار سے کہ یہ ایک ضروری واسطہ مقصد کے پورا ہونیکا ہے۔ ڈی کارٹس لائینبز بجائے دیگر جزئیت کے طرفدار ہیں۔ یہ انائیت اور لاانائیت کو ملاتے ہیں۔ فرانسس بیکن ظاہرا خالص کلیت کی

جانب ہے جسکا انداز معاشرت اور انسانیت کا پہلو لئے ہوئے ہو۔ کمبرلینڈ اور لوک جزئیت کو کلیت کے ساتھ مرکب کرتے ہیں۔ ہچیسن ہیوم اسمتھ قطعاً لاانائیت کے قائل ہیں۔ شیفٹسبری کانٹ اور فکٹی افرادی یعنے جزئیت کے طرفدار ہیں باعتبار اس لفظ کے عام معنے کے۔ اگرچہ فکٹی مابعد کے زمانے میں انسانی کلیت کی طرف مائل ہوگیا ہے۔ شاپنہار کومٹ اور لوئز لاانائیت کے قائل تھے۔ ہیگل اور فنڈٹ انسانی کلیت کے۔ ہربرٹ افرادی ہے اس اصطلاح کے دونوں مفہوموں کے لحاظ سے۔ بالآخر شیر آخر کراس اسپنسر اور ون ہارٹمان چاہتے ہیں کہ جزئیت اور کلیت میں تالیف ہوجائے۔

۴۔ یہ اختلاف اخلاقی سطح نظر کا انعکاس ہے (۱) ایک واقعی فرق کا اخلاقی حکم میں (۲) کثرت زمانی اور معاشرتی اثرات کا۔ اٹھارھویں صدی کا وجدان کل عالم کی خیر طلبی کا ادا نہیں ہوسکتا تھا قومی یا ملکی کلیت سے جو اس زمانے میں زبان زد خاص وعام ہے۔ اکثر اوقات جبکہ فرد واحد اپنی ذات اور اپنی ضرورتوں کو جماعت کے مقاصد اور دستورات کے خلاف پاتا ہے جس جماعت سے اوسکا تعلق ہے پیدائش اور حقوق کے لحاظ سے پس اخلاق طبعاً یا تو صورت جزئیت کی اختیار کرتا ہے یا انقلابی کلیت کی و علیٰ ہذا القیاس۔ اگر ہم نوع انسان کے اخلاقی حکم کے بارے میں سوال کریں تو ہمکو ایسا جواب ملتا ہے جو جزئیت کے لئے جیسی قوت رکھتا ہے ویسی ہی کلیت کے لئے بھی۔ اگر ایک فرد انسان دوسرے پر مہربانی کرے بغیر اس کے کہ اوسکو جماعت کی مدد کا خیال ہو تو ہماری ضمیر اوسکو نیکی کہتی ہے بشرطیکہ انانیت کا تصور اوسکے پیچھے نہ لگا ہوا ہو دوسری جانب ہم اوس طرز کردار کو بھی پسند کرتے ہیں جو کل بنی نوع انسان کی بھلائی کے لئے کیا جائے۔ پیدا ہونا ایسے کاموں کا جنکی عقلی لذت منحصر نہیں ہے کسی شخص کی ذات سے یا کسی خاص وقت سے۔ ہم ایسے کام کو بھی اخلاقی کہنے میں پس وپیش نہ کریں گے جسکے اغراض خاندان کے تنگ حلقے یا اس سے بڑے دائرے سے کسی پیشے یا کسی طبقۂ معاشرت قوم یا سلطنت کی ترقی کے لئے کیا جائے۔ بالفاظ دیگر

ہمارا اخلاقی حکم اس وضعی تضاد سے جزئیت اور کلیت کے آگاہ نہیں ہے۔ تاہم ایسے موقعے بھی آتے ہیں جبکہ ان دونوں میں امتیاز بلکہ انہیں سے ایک کو اختیار بھی کرنا پڑتا ہے۔ بعض خط عمل جسکا رخ فرد واحد کی جانب ہو (یعنے کسی شخص خاص کے لئے کام کیا جائے) ایسے فعل کا میل فرائض کے ساتھ نہیں ہوسکتا یعنے وہ فعل ضرور نہیں ہے کہ عامۃ الناس کی بہبود کے لئے بھی مناسب ہو اور اس کا عکس بھی درست ہے یعنے جو کام فرض کی انجام دہی یا جمہور کے لئے کیا جائے ممکن ہے کہ کسی خاص فرد کے لئے مناسب ہو۔

۵۔ یہ نظریہ جسکو اکثر اہل اخلاق نے مختلف زمانوں میں اختیار کیا ہے کہ فرد واحد اور معاشرت یا جمہور کے جذبات اور میلانات میں موافقت ہونا چاہیئے۔ کانٹ کے مشہور مقولہ میں یہ کلیہ ایک قانون کی صورت میں بیان کیا گیا ہے لیکن ہم جسقدر زیادہ آرزو کریں کہ دونوں امروں میں سالمیت اور موافقت ہو لیکن ہمکو مجبوراً دو امروں سے ایک اختیار کرنا پڑا یا تو کسی فرد واحد کی بھلائی ہو یا جماعت کی رفاہ و فلاح ہو۔ جو مشکلات اس طرح پیدا ہوتی ہیں انکا مقابلہ اس سیدھے سادے مقولے سے ممکن نہیں ہے یعنے چاہیئے کہ جماعت کے اغراض کو ضرور ترجیح دی جائے فرد واحد پر۔ ضرورت کا وجود صرف اوسوقت پایا جائیگا جبکہ جماعت کے اغراض فرد کے اغراض پر منطبق ہوجائیں یا اسوقت جبکہ کم از کم جماعت کے اغراض کے پورے ہونے سے ممکن ہے کہ ارکان خاص کے جائز مطلوبات بھی حاصل ہوجائیں دوسری جانب ایک ایسی صورت بھی قابل تصور ہے جس میں بھلائی جماعت کی کسیطرح فرد کی بہبود سے زیادہ اہمیت یا قدر و وقعت نہ رکھتی ہو۔ لہذا ہم پر ہمیشہ یہ سوال ڈال دیا جاتا ہے۔ کہ سب سے اعلیٰ یا آخر انجام اخلاقی کردار کا کیا ہے یعنے مسئلۂ خیر کل اور اسی سوال سے اسکا بھی فیصلہ ہوگا کہ ہمارے ارادہ کا مقصد آیا شخص خاص ہوتا ہے یا کوئی صورت جماعت کی

سے ہم خدا خواہی و ہم دنیائے دوں۔

فقط انسانی کلیت کے سطح نظر سے ہم بداہتہ کہہ سکتے ہیں کہ کلیت اور جزئیت ہرگز ناقابل موافقت نہیں ہیں۔ اور چونکہ مسیحیت نے اس رائے کو پوری قوت مذہبی منظوری کی بخشی ہے ناقابل انفکاک اغراض سے علم اخلاق کے یہ ہے کہ انسانیت کے نظریہ کی پوری تائید کی جائے۔ یہ حجت کہ خاص اشخاص ضرور ہے کہ اخلاقی ارادے میں عین نقطۂ موانست پر ہوں۔ معاشرتی تمدنی قومی اور انسانیت کی قوتوں کی روز افزوں تکمیل سے باطل ہوجاتی ہے۔

ان دونوں کلیت اور جزئیت کے فرقوں کی بحث سے ہمارے ناظرین اضافیت اخلاقی احکام کی سمجھ لیں گے۔ یہ اضافیت ہمارے دلوں پر زیادہ قوت کے ساتھ اور ہر طرح سے ثبت ہوجائے گی جب ہم یہ تحقیقات شروع کریں گے کہ اخلاقی ارادے کا انجام کیا ہے۔ یہ اضافیت اس ضرب المثل سے خوب واضح ہوتی ہے۔ کہ "خوب تر دشمن ہے خوب کا"۔ تمام تصدیقات کی قدر و قیمت کے باب میں اور انہیں داخل ہیں جمالی تصدیقات اور وہ تصدیقات جو حواس کے حسیات پر مبنی ہیں ان سب پر نشان اضافیت کا موجود ہے۔ علم نفس سے یہ منسوب ہوسکتے ہیں حسیت کی خصوصیت سے عموماً جملہ کوششوں کے موقع پر اہل اخلاق نے ہر زمانے میں ایک معیار اخلاقی حکم کا مقرر کرنا چاہا ہے یعنے دریافت کرنا کسی اعلیٰ درجہ کی خوبی یا غرض کا جس کا اکتساب اخلاقی ارادے سے ہو۔ مگر کوئی تعریف اب تک نہیں پیش ہوئی جس پر سب کا دائمی اتفاق ہو۔

ف ۳۰ موضوعیت اور معروضیت

۱۔ (۱) موضوعیت کے مذہب میں انجام اخلاقی فعل کا موضوعی (ذہنی) بیان کیا جاتا ہے۔ خواہ خود فاعل ہو یا اور اشخاص۔ یہ حالت ضرور ہے کہ حس ہو۔ طریقے گوارائی اور ناگوارائی خصوصیت کے ساتھ باعتبار اپنی خصوصیت کے موضوعی ہیں۔ تمام موضوعی طریقوں سے یہ طریقے بہت ہی کم اس قابل ہیں کہ ایک دوسرے کو اوسکی اطلاع دیسکے۔ اور اسمیں معروضی پہلو بالکل نہیں ہے (دیکھو ف ۲۶ ۱۲)۔ مزید براں یہ گوارائی اور ناگوارائی آخری مقصد ہونیکی صلاحیت اچھی طرح رکھتے ہیں ان کے حاصل ہونیکے بعد یہ سوال نہیں کیا جاتا 'کیا انجام ہے' کیونکہ اسکے ساتھ ہی یہ ہے کہ کل حسیات کی قدر و قیمت مساوی نہیں انمیں کم از کم باعتبار شدت اور پائداری کے اختلاف ہے؛ اور علم نفس میں اور امتیاز بھی کیا گیا ہے قابل حس ہونا یا ادنیٰ درجہ کی اور عقلی یا اعلیٰ درجے کے حسیات۔ انمیں تقابل اس طرح کیا جاتا ہے کہ وہ حسیات جو حسی تحریک پر موقوف ہیں اونکے ساتھ جو تصور ہے یا جو عقل پر موقوف ہیں (دیکھو ف ۲۸ ۲) موضوعی اخلاق نے باتباع علم نفس کے دو مختلف صورتیں لی ہیں۔ یعنے مذہب لذت اور مذہب سعادت۔

لذتیت میں وہ خوشی جو حواس سے حاصل ہوتی ہے سب سے بڑھی ہوئی ہے اور اسلئے اوسکی جستجو کرنا چاہئے۔ مذہب سعادت میں عقلی حسیت زیادہ پائدار ہے اور کامل اطمینان کا باعث ہوتی ہے سعادت ہی کا حاصل ہونا مقصد اخلاقی کوشش کا ہے۔ دونوں فرقے متضاد محمولوں کا بہت سیدھا سادہ ترجمہ بیان کرتے ہیں۔ وہ چال چلن جو خوشی پیدا کرنیکی جانب رجحان رکھتا ہے اچھا ہے۔ وہ جو رنج پیدا کرنے کی طرف میلان رکھتا ہے برا ہے۔

۲- (ا) مذہب مسرت خاص خاص وقتوں میں اخلاقی تاریخ کے ظاہر ہوتا ہے یہ رائے اگلے وقتوں میں سیرینی Cyrenaic فرقے کی تھی (دیکھو ف ۳) اور اسکی حمایت بعض مادی فرقے کے اہل اخلاق نے بھی کی تھی (خصوصاً ہلویطیس Helvetius دیکھو ف ۹ د ، د ف ۵) یہ خفیف سی تاریخی اہمیت فوراً سمجھ میں آجاتی ہے (ا) اسکی جگہ ایک طرف تو خود حسیات کی ماہیت میں ہے اور اعلیٰ درجہ کی تہذیب کی تکمیل میں دوسری طرف وہ لذتیں اور آلام جو کسیطی حصہ بدن سے ملتی ہیں اگرچہ وہ ہمیشہ ہوا کرتے ہیں لیکن اونکا اثر ہماری اندرونی حسیات پر بہت سریع الزوال ہوتا ہے (اا) مزید براں یہ کہ نتیجے جسمانی لذتوں کے اکثر گوارائی کے برعکس ہوا کرتے ہیں (ااا) اور بالآخر ہماری اخلاقی تصدیق میں اگرچہ اون پر غور کرنے سے بالکلیہ انکار نہیں کیا جاتا لیکن وہ گوارا کرلئے جاتے ہیں محض اسلئے کہ وہ اعلیٰ مقاصد کے واسطے ہیں یا صرف ایسی حالتوں میں جہاں وہ انسانی حسیات کے زیادہ اہم مقاصد کے منافی نہیں ہوتے ان جملہ وجوہ سے حسی جذبات امکاناً ارادے کے خاص اور منتہائی مقاصد سے شمار نہیں کئے جاتے اور جو نظریہ ایسی بڑی اہمیت ان کو دے اوسکو ضرور رد کردینا لازم ہے۔

(ب) یودی مونزم Eudemonism مذہب سعادت جو ایک زمانۂ جدیدہ کے اخلاق میں جاری ہے۔ وہ اوسکے لئے واقعات سے بہت کافی مناسبت رکھتا ہے وہ اطمینان جو سرگرمی کے ساتھ فرائض کے ادا کرنے سے حاصل ہوتا ہے یا ضمیر کے بخیر ہونے سے۔ ذہنی کد و کاوش سے کامیابی حاصل کرنے یا کسی ہنر کے اکتساب سے یا ملنساری کو تحریک دینے سے یا دوستی کے اعتماد سے۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس پائدار اطمینان کے بیش بہا ہونے کی حد نہیں ہے لہذا وہ عمدہ تر مقصد ہے بمقابلہ اوس خفیف اور سریع الزوال اور غیر یقینی اطمینان کے جو حواس سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ مذہب سعادت ایک ایسا نظریہ ہے جس سے اخلاق کے اکثر نظامات کا مواد منسوب ہوسکتا ہے۔ غالباً کوئی صاحب اخلاق یہ دعوے نہیں کرسکتا کہ ناخوشی افزا

انسان کی ضروری نیتجہ ایسے کردار کا ہے جسکو وہ پیش کرتا ہے یا جو یہہ ظاہر کرے کہ وہ اس اثر سے جو حسیات پر واقع ہوے پروا ہے۔

۳۔ سقراط پہلا حکیم تھا جس نے سعادت کو صراحت سے کامل طور پر بیان کیا ہے۔ ابی قورس کے اتباع بھی سعادت کے بڑے ماننے والے تھے افلاطون کہتا ہے کہ سعادت کا ادراک مافوق جسمانی احساس سے ہوتا ہے مسیحی اخلاق بھی اس مسئلہ کو قبول کرتا ہے اور اسکے ساتھ مسیحیت کا اقتضا یہ ہے کہ لذات جسمانی کلیتہً ترک کردئے جائیں۔ یہ مشکوک ہے کہ آیا مسیحیت کا اخلاق خالص مذہب سعادت ہے یا نہیں ہے۔ یہ سچ ہے کہ مسیحی مذہب اوس جہان کی شان اور عظمت پر زور دیتا ہے۔ لیکن اگرچہ یہ جاہ و جلال زمین پر جو زندگی اخلاق اور مذہب کی پابندی سے بسر ہوئی ہے اوسکا نیتجہ سمجھنا چاہئے۔ لیکن اونکو نیک اعمال کا محرک نہ سمجھنا چاہئے۔ جدید فلسفہ میں شافٹسبری Shaftesbury نے مذہب سعادت کو اختیار کیا ہے۔ اوس کے نزدیک باطنی اطمینان اخلاق کا مقصد ہے۔ مذہب منفعیت (جس پر ہم عنقریب پوری بحث کرنیوالے ہیں؛ دیکھو ۹) ممکن ہے کہ مذہب سعادت کے لباس میں جلوہ گر ہو۔ جنہیں کل کی سب سے بڑھی ہوئی سعادت یا ایک تعداد کثیر کی سعادت اخلاقی ارادے کا مقصد ہے۔ لوٹز Lotze کو بھی اس مذہب کا ماننے والا کہنا چاہئے جو حس یا جذبہ ہی کو انتہائی معیار قدر و قیمت کا سمجھتا ہے۔ وہ کردار جسکو کوئی تعلق خوشی یا رنج سے نہیں ہے نہ وہ قابل پسند ہے نہ ناپسند ہوسکتا ہے وہ درحقیقت کردار ہی نہیں ہے۔ بالآخر ہم دیکھتے ہیں کہ مذہب سعادت دوسرے اخلاقی نظریات کے ساتھ مرکب ہوگیا ہے۔ مثلاً کمالیت کے ساتھ۔ پس کسی نہ کسی صورت میں یہ مذہب کل اخلاقی تصانیف میں جاری و ساری رہا ہے یہانتک کہ ہمارے عہد میں بھی۔

۴۔ اگر مسئلہ سعادت کی جانب سے یہ کہا جائے کہ جس غایت کو اس نے بیان کیا ہے صرف وہی ایک انجام ہے جسکی وجہ سے اخلاقی کوشش اور اخلاقی فعل میں کوئی خوبی ممکن ہوسکتی ہے تو ہم بھی کچھ کلام کرنے پر مجبور

ہونگے۔ ہم ایسے اغراض بیان کرسکتے ہیں جو قابل اکتساب ہیں اگرچہ وہ ایسے حسیات سے مستغنی ہیں جو انکے ساتھ لگے ہوتے ہیں۔ فرض کرو کہ ہم کسی جماعت کو منتخب کریں حکومت کو یا شاید بنی نوع انسان کو عموماً۔ اور انکو معروض اپنے اخلاقی ارادے کا بنائیں یہ بالکل غیر ممکن ہے کہ ہم افراد انسان کے حسیات کا لحاظ کرسکیں۔ تم ایک شخص کو خوش کرسکتے ہو مگر کل بنی نوع کو یا ایک سلطنت کے اشخاص کو نہیں خوش کرسکتے۔ مسئلہ سعادت کو جزئیت کے ساتھ مرکب کرسکتے ہیں مگر عمومیت کے تصورات کے ساتھ اسکی تالیف ناممکن ہے۔ اور چونکہ عمومیت کی اخلاقی قدر و قیمت میں کوئی کلام نہیں ہوسکتا لہذا مذہب سعادت ضرور ہے کہ ناکامل نظریہ سمجھا جائے۔

ہمارے چال چلن میں افراد کے ساتھ سعادت کا عطا کرنا کسی طرح سے بھی تنہا یا معمولی انجام اخلاقی غرض کا نہیں ہے۔ معلم جسکے ذہن میں اپنے شاگردوں کی لیاقت حاصل کرنیکا خیال ہے انسان دوست فرقہ جو یہ چاہتا ہے کہ نکمے اور کاہل مفلسوں کی حالت درست کرے۔ دوست جو اپنی مجرم ضمیر کو بذریعہ اقبال جرم کے بار گناہ سے سبکدوش ہونیکا موقع دیتا ہے۔ ان سب کا یقیناً یہ مقصد نہیں ہے کہ گوارا حسیات کو تحریک دیں خواہ دوسروں میں خواہ اپنی ذات میں۔ لہذا ہم یہ خیال کرسکتے ہیں کہ مطلوب انکا یہ ہے کہ ہر اخلاقی غرض کے حاصل کرنیکے ساتھ ہمیشہ ایک پائدار اطمینان لگا ہے لیکن یہ اکثر اوقات ایک ثانوی اثر ہوتا ہے۔ اچھا تو ضرور معلوم ہوتا ہے لیکن یہی اکیلا مقصد ہمارے ارادے کا نہیں ہوتا۔

۵۔ (۲) معروضیت کے مذہب میں حسیات بالکل مجمل اور ناقابل یقین سمجھے جاتے ہیں اسلئے کہ اون سے اخلاقی سیرت کے معروض کا کام لیا جائے اور فلہذا بعض معروضی معیار اور اغراض ایسے قائم کئے جائیں جنکی صحت لذت الم سے مستغنی ہو۔ ہمارے پاس مختلف صورتیں معروضیت کی ہیں یا مطابق معروضی معیار قائم شدہ کے مختلف اقسام کے۔

(۱) کمالیت جسمیں کمال یا ترقی اخلاقی ارادے کا مقصد قرار دیگئی ہے

اسکو لائبنیز نے اخلاق میں جاری کیا تھا۔ اوسکے مابعدالطبیعی نظریہ سے عالم ایک سلسلہ افراد کا ہے جسکے مختلف مدارج ہیں (دیکھو ف ۲) سب سے اعلی اور سب سے کامل فرد خدائے تعالے کی ذات ہے۔ کیونکہ یہی ایک فرد ہے جس سے کل کائنات کا ظہور پوری صفائی کے ساتھ ہوا ہے۔ جو فرد جسقدر تاریک ہے اتنی ہی اوسکے کمال میں نقص ہے۔ پس ترقی کا طریقہ یہ ہے کہ کمال کیجانب حرکت کیجائے۔ یہ صاف صاف نشو و نما کا تصور ہے۔ اس نظریہ کو مدون کیا اور عام قبولیت کے قابل بنایا خیرولف chr. Wolff نے اسی لئے کچھ نہ کچھ نشان اس نظریہ کا کانٹ کے تصانیف میں ملتا ہے اس بیان میں کہ فرض عامل کا اپنی ذات کے لئے ذاتی ترقی ہے۔ بلاشک یہ تصور کانٹ کے عہد کے بعد بھی بجائے خود باقی رہا کم از کم اوس درجہ کے حق پر جو کسی اخلاقی نظام میں ملسکتا ہے۔ اور زمانۂ حال میں لپس Lipps نے پھر اسکی جانب رجوع کیا اگرچہ اسکی ابتدا جسطرح کیگئی تھی وہ قبول نہیں کیگئی یعنے وہ خاص مابعدالطبیعی مسئلہ لائبنیزی انفرادیت کا۔ ان اخلاقیات سے قطع نظر کرکے کمال سے صرف یہ مراد ہے کہ ہر شخص کی قوتوں کے آزادانہ عمل میں کوئی سدراہ نہو اور پوری تکمیل درجہ بدرجہ حاصل کی جائے۔

۶۔ (ب) ایک اور صورت معروضیت کی ارتقائیت ہے جسکا یہ اظہار ہے کہ تکمیل یا ترقی اخلاقی کوشش کا مقصد ہے ہیگل یہی مذہب ارتقائیت کا رکھتا تھا لیکن اوس نے تکمیل کے مفہوم کو کچھ ایسی منطقی عبارت میں بیان کیا کہ اوس سے طرز ادائے مطلب میں تاریکی پیدا ہوگئی۔ اوس نے اخلاق کو بطور خود مستقل نہ رہنے دیا اور وہ اعلی قیمت اسکی اوسکے ہاتھوں نہ رہ سکی جو اسکی طرف اب منسوب کیجاتی ہے۔ اسکو صرف تنہا یہ مرتبہ بخشا اور یہ سب سے بلند مقام کلامی طریقہ میں نہ تھا۔ ونڈت نے اغراض کا ایک سلسلہ حسب مدارج ترتیب دیا ہے جسکا سب سے بلند مقام مثالی تصور ہے جسکا واقعی حاصل ہونا محال ہے۔ وہ اطمینان ذات اور ترقی ذات کا شخصی اغراض سے ہونا تسلیم کرتا ہے لیکن یہ بھی تقریبی مقاصد سیرت کے ایسے درمیانی منزلیں

اخلاقی فعلیت کی گذرگاہوں کے طور پر ہیں۔ معاشرتی اغراض زیادہ اہمیت
رکھتے ہیں جنکا اظہار (وقوع) بہبود عام اور ترقی عمومی میں ہوتا ہے
اور سب سے اعلیٰ انسانیت خیر و فلاح کے اغراض ہیں جنکا اثر عقلی خوبیوں
سے ہوتا ہے اور انکا فوری مقصد مستقل اور دائمی ترقی انسان کی ہے۔ ہم
کو چاہیئے مذہب کی طرف نظر کریں ونڈت کا خیال ہے کہ وہ خاص خاص
تاریخی زمانوں کے لیئے ایک واقعی معیار اخلاقی کوشش کا مہیا کرسکتا ہے
اخلاق سے محض رجحان ترقی کی عام سمت کا (یعنے جس طرف اوس زمانے
کے لوگوں کا رجحان ہو) دریافت ہوسکتا ہے۔ لہذا تکمیل یا ترقی خود ہی
تنہا صحیح انجام اخلاق کا ہے۔

ی۔ ان دونوں قسموں کی معروضیت سے ایک بھی صاف اور
واضح نہیں ہے جسپر قابل اطمینان اخلاق کے نظریہ کی بنا کی جائے۔ یہ لایعنی
ہے کہ کمال یا ترقی یا تدریجی تکمیل کا ذکر کیا جائے جبتک کہ ٹھیک ٹھیک تعریفیں
ان اصطلاحات کی نہ بیان کی جائیں۔ ہمارے پاس ایک معیار ہونا چاہیئے
جس سے کسی مفروض صورت میں طریقۂ اخلاقی کی بعینہ شناخت کرسکیں یا جو
مثال دیجائے اوسکو جانچ سکیں۔ ہم ہر قسم کی تکمیل کو اخلاقی پسندیدگی سے نہیں
دیکھتے بلکہ صرف اوسی تکمیل کو اس نظر سے دیکھتے ہیں جو کسی معین نیت سے
ہوئی ہو یا خاص مقصد سے ہو۔ اگر ہم سے کہا جائے کہ اخلاقی کمال یا اخلاقی
ترقی مراد ہے تو ہم جواب دینگے کہ اس تعریف میں منطقی دور ہے۔ اس تعریف
میں بعینہ وہی اصطلاح شامل ہے جس کی تعریف مطلوب تھی۔ پھر اگر ہم سے
کہا جائے کہ علم کی افزائش یا حکمت اخلاقی انجام ہے تو بھی ہمکو اس پر کئی
اعتراض ہیں (۱) قابلیت کی تقسیم بے قاعدہ طور سے ہوئی ہے اور اسوجہ سے
اخلاقی کامیابی کی حالت نہ سمجھنا چاہیئے (۲) متناسب ورزش ہماری تمام
قوتوں کی تکمیل عمدہ سیرت کی واقعی یکطرفہ قابلیت کے ساتھ مربوط نہیں ہوسکتی
اور وجود کے محدود پہلوؤں یا انحصار کرنے سے جو کسی خاص فرقے یا پیشے
میں مطلوب ہو (۳) کسی خاص استعداد کی عدم موجودگی یا کمی سے

ضرورتاً کوئی اخلاقی نقصان نہیں ہو سکتا اگر ہم سے بالآخر یہہ کہا جائے کہ رُخ یامیلان ترقی کا صرف خاص شخص کے مشاہدہ سے سمجھا جا سکتا ہے اور معاشرتی یا انسانیت کے مقاصد سے یا جسکا ظہور خاص اشخاص میں ہوتا ہے ہم جواب دیں گے کہ ایسی سیرت کی تحریک کا سبب ایسے اغراض یا مقاصد کے خیال سے ہوگا نہ کہ غیر محدود اخلاقی ترقی کے تصور سے۔ اخلاقی ارادے کے مقاصد کے مسئلہ کے جواب میں یہ توقع نہ کرو کہ کسی خاص انتزاعی یا مجرد اثر کے ساتھ نسبت دینے سے جواب ہو سکتا ہے بلکہ وہ ایسے مقصد یا انجام کا بیان ہے جسکے حاصل ہونیکے لئے کوئی خاص ذہن کسی خاص صورت میں کوشش کرے۔

۸۔ (ح) ایک تیسری صورت معروضیت کی فطریت ہے۔ اس مذہب میں انجام اخلاقی کردار کا ایسی زندگی ہے جو بالکل فطرت کے موافق ہو۔ اس حد کے موافق اخلاق احکام یا فرائض پر موقوف نہیں ہے کہ وہ انسان کی فطری حالت کی مزاحمت کریں بلکہ اسکا ادعا یہ ہے کہ معروضی انسانی کوشش کا یہ ہونا چاہئے کہ طبیعی میلانات اور عادات کے ہاتھ میں باگ دیدی جائے اور وہ فطری تحریکات پر چھوڑ دیا جائے۔ اخلاقی مقصد چونکہ مختلف صورتوں میں بالکل مختلف ہو اور فطریت میں کوئی صحیح تعریف اخلاقی مقصد کی نہیں رکھی جاتی۔ اگر ہمکو شہوات جسمانی کے پورا کرنیکی خواہش ہو تو ہمکو اوسکے وسیلے مہیا کرنا چاہئے تاکہ وہ حاصل ہو اور اگر ہمکو اعلیٰ درجے کے اطمینان کے حاصل کرنے کا شوق ہو تو ہمکو چاہئے کہ اوسکے اکتساب کرنیکی تدبیر عمل میں لائیں۔ یہہ امر قابل ملاحظہ ہے کہ تاریخی بیانات زندگی بسر کرنیکے جو موافق فطرت کے ہوں ہر زمانے میں متفاوت ہوتے ہیں اور اونمیں بہت بڑے فرق ہیں فرقۂ کلبیہ نے یہ تصور اخلاق میں داخل کیا تھا۔ رواقیئین نے پہلے پہل اس خیال کو اخلاقی مطالب میں صرف کیا تاہم رواقیئین فطری اور عقلی اور واجب کو بعینہ یکساں سمجھے (دیکھو [illegible]) روسیو بجائے دیگر فطری وجود کو ایک مثال کامل وجود کی سمجھتا ہوا بلکہ تکلف اور تصنع کے جو اوسکے عہد میں جاری تھے۔ اور خود ہمارے زمانے میں نیٹشے زنی

Nietesche زور جینی آلوجی در مارل (۱۸۸۷) Zur Genealogic der moral

میں ایک تصویر اعلیٰ انسان کی کھینچی ہے جسکی قوت بھرپور ہو اپنی خواہشوں کو پورا کرسکے اور اپنی قوتوں کو نمایاں کرے اور نتائج کا ذرا بھی لحاظ نہ کرے۔ اگر فطریت سے درحقیقت یہی مراد ہے جیساکہ بیان ہوا تو یہ مذہب اخلاق کے کلیۃً کو توڑ دیتا ہے؛ کیونکہ اخلاق اوسی حالت میں ممکن ہے (جسکو ہم بیان کرچکے ہیں؛ ف ۹ ا) جبکہ درمیان فطری کردار کے اور ایسے کردار کے جو مطلوب یا محکوم بہ ہے تقابل واقع ہو۔ دوسرے لفظوں میں فطریت کا مسلک اخلاق میں اوسی حالت میں مانا جاسکتا ہے جتبک فطریت کا تصور بالفعل موجود ہوسکے اس مسئلہ کا نشو و نما اس خواہش سے ہوا ہے کہ انسان حالت اولیٰ پر عود کرے (یعنے جیسا ابتداے آفرینش میں بلاکسی قانون اور قاعدے کی پابندی کے مطلق العنان تھا ویسا ہی ہوجائے)۔ اور اوسکا طریقۂ بسر حیات کا قوی اور سادہ ہو۔ اور اوسکی حقیقی شان ہی اور ہے متقابل اور متضاد طرق حیات کی تنقیدی حیثیت کے لحاظ سے۔

۹۔(د) انگریزی اخلاق میں ایک چوتھی صورت معروضیت کی ہے جسمیں منفعیت غالب ہے۔ فرانسس بکن نے منفعیت کے اخلاق کے پہلے شگوالا بنا شروع کیا تھا جبکہ اوس نے بہبود عام کو اخلاقی کوشش کا مقصد قرار دیا تھا۔ اسکے زمانے سے یہ صورت قدم بقدم چلتی رہی صرف شخصیت یا عمومیت کے میلان کے اعتبار سے فرق پڑا۔ ہابس اور کمبرلینڈ اور لوک مذہب منفعیت رکھتے تھے اس نظریہ کو بنتھام نے پھر زندہ کیا تھا اور جان اسٹوارٹ مل نے اسکی بڑی زور سے حمایت کرکے تفصیلی بحث کی (دیکھو مذہب منفعیت ۱۸۶۳)۔ فرانس میں اس مذہب کا ایک تابع پیدا ہوا یعنے کومٹ اور ٹھیک اسی زمانے میں بعض جرمنی کے اخلاقیین بھی شلاً ون گزیسکی Von Gizycki اونہیں سے ہے جنھوں نے اس مذہب کو قبول کیا ہے اور اسی زمانے میں اس مذہب کے خلاف لوگ اُلٹ پڑے اور اس مطمح نظر ہی کو رد کرنے لگے جرمن علم اخلاق میں خصوصاً۔ ون ہاونڈٹ رٹمان وزرٹ پالسن نے سخت مخالفت کا پہلو اختیار کیا۔ بنیادی اصول منفعیت کے مذہب کا یہ ہے کہ نفع یا مرفہ الحالی انجام یا مقصد اخلاقی افعال کا ہے۔ لیکن چونکہ تصور نفع کا ایک اضافی تصور ہے لہٰذا یہ سوال ہمیشہ باقی رہتا ہے کہ مفید کس کے لئے مفید ہو اس طرح منفعیت

اپنی حد سے گزر کر سعادت کے مسلک پر آجاتی ہے اور یہ کوشش کی جاتی ہے کہ نفع کی یا مرفہ الحالی کی تعریف اوس ضروری تعلق سے کی جائے جو اوسکو لذت والم سے ہے۔ اس طرح مفید یا تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ جس سے لذت حاصل ہو اور الم سے بچ سکیں یا بعینہ سعادت کے مرادف ہو جاتا ہے۔ یہ کلیہ "کام کرو تاکہ انسانوں کی بڑی سے بڑی تعداد کو زیادہ سے زیادہ بہبود حاصل ہو"۔ یہ کلیہ سعادت کے کلیہ میں بدل جاتا ہے۔ "کام کرو تاکہ تعداد کثیر کو تا حد امکان زیادہ سے زیادہ سعادت حاصل ہو۔ صرف یہی ایک بچاؤ ہے جب عمومیت اخلاقی تصور کی حد سے بڑھ جاتی ہے یہ ضروری نتیجہ منفعیت کے سادہ اصول کے اختیار کرنیکا ہے۔ کیونکہ یقیناً اکثر ایسے امور ہیں جو انسان کو سعید نہیں کرتے مثلاً ایک بڑی تعداد صناعتی ایجادات کی اور ترقیاں افادہ اور استفادہ (اطلاع دہی) کے وسیلوں کی یا بعض صورتیں تقسیم محنت کی وغیرہ وغیرہ۔

۱۰۔ اس مسئلہ پر کہ منفعیت بعینہ مذہب سعادت ہوگئی ہے ہم ناظرین کو اوس تنقید کا حوالہ دیتے ہیں جو قبل اسکے لکھی گئی ہے (دیکھو ۴) سعادت کے مذہب کی قطعی صورت کے متعلق (یعنے یہ کہ سوائے حصول سعادت کے اور کوئی مقصد علم اخلاق کا نہیں ہے)۔ ہم اس واقعہ پر خاص قوت صرف کرینگے کہ (کاشف ضمیر کی شہادت سے براہ مستقیم یہ معلوم ہوتا ہے کہ کوئی اخلاقی مجبوری سعادت کے حاصل کرنیکی خواہ اوسکی کچھ ہی قیمت کیوں نہو موجود نہیں ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہم کو اپنی اعتدالی حالت میں مظلوم کے ساتھ ہمدردی کا حس ہوتا ہے۔ لیکن وہ شخص جو اپنے اوپر بوجہ اپنی کمزوری اور شرارت کے آپ ہی مصیبت لایا ہو اسکے ساتھ ایسی ہمدردی نہوگی۔ اگر ہم اوسکی توبہ کو تمام نہ ہونے دیں صرف اسلیئے کہ اوسکو خوش دیکھ سکیں۔ صرف مطلق خوشی نہیں بلکہ خوشی جو بعض شرائط کے ساتھ ممکن ہو اخلاقی سیرت کا مقصد ہے۔ اور تقریباً یہی حالت منفعت اور مرفہ الحالی کی بھی ہے۔ کوئی نہ کوئی حد ضرور ہے خواہ ان میں سے کوئی اخلاقی مقصد کے کام آئے۔

قطع نظر اسکے منفعیت میں اسقدر وسعت نہیں ہے کہ وہ ہر صورت کے

اخلاقی فعل پر حاوی ہو سکے۔ اسی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ جو سپاہی شکست کے بعد اپنے مقام مقررہ پر ٹھہرا رہے نہ اوسکا یہ ٹھہرا اوروں کے لئے مفید ہے نہ خود اوسکی ذات کے لئے۔ کوئی عہدہ دار یا کسی خاندان کا سردار ہو کسی ڈوبتے ہوئے بچے کے بچانے کے لئے اپنی جان کا ضرر کرے وہ غالباً عام بہبود کو ضرر پہونچاتا ہے نہ کہ نفع۔ پھر بھی منفعیت کے مذہب میں فی الجملہ مغز حقیقت شامل ہے اور وہ اسیقدر زیادہ واضح ہو جاتا ہے جسقدر منفعیت مذہب سعادت کے تعلق سے آزاد ہو جاتا ہے جس نیکی کا یہ قصد کرتا ہے اوسمیں کمال اور ترقی کی بھی گنجائش ہے اور اطمینان کی بھی اگر اسکی حقیقت کما حقہ سمجھی جائے تو یہ ایک نہایت وسیع اور جامع نظریہ اخلاقی سیرت کا پیدا کرتا ہے۔ صرف یہ ضرورت کہ نقط مجرد (انتزاعی) تصورات پر کفایت نکرے بلکہ چاہئے کہ حتی الامکان کمال صحت کیساتھ خوشحالی کی مختلف صورتوں کی تعریف کرے خواہ وہ خوشحالی شخصیت سے تعلق رکھتی ہو خواہ کلیت (عمومیت) سے۔

۱۱۔ ایک پانچویں صورت معروضیت کی اس نظریہ سے پیش ہوسکتی ہے کہ خیر بذات خود ایک مستقل مقصد سیرت کا ہے۔ دوسری لفظوں میں اس نظریہ کو اسطرح ادا کرسکتے ہیں کہ فرض کو فرض ہی کے لئے ادا کرنا چاہئے۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ کوئی نئی صورت معروضیت کی نہیں ہے۔ اس میں صرف یہ بیان ہے کہ اخلاقی فعل کے مواد میں محرک اور مقصد دونوں کو ایک دوسرے پر منطبق ہو جانا چاہئے۔ نیکی کے کرنیکا باعث نیکی ہی ہے۔ وہ داعیہ جو فرض کے ادا کرنے پر اوبھارتا ہے کوئی اور مقصد نہیں ہوتا جو اس طور سے پورا ہوسکتا ہے بلکہ میلان ہے فرض کے ادا کرنے کا۔ یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کی رائے جس کی بڑی زور سے حمایت ہوئی ہے اور حمایت کرنے والوں میں کانٹ اور فکٹی بھی ہیں اخلاقی نظر کے بالکل مختلف اطوار سے موافقت رکھتی ہے۔ کیونکہ اس رائے میں کچھ بھی ذکر نیکی یا فرض کے مواد کا نہیں ہے۔ اگر اس رائے سے ثابت ہوسکے کہ سوا اخلاقی کردار کے اور کسی میں یہ انطباق مقصد اور داعیہ کا نہیں ہوتا یہ بڑے کام کی بات ہے فعل کی توصیف و تخصیص کے لئے۔ لیکن اور کسیطرح

یہ رائے مستقل طور سے صحیح نہیں ہے۔

اب ہم اپنی مختلف اخلاقی فرقوں کی بحث کا خلاصہ کرتے ہیں۔ انہیں سے صرف ایک یعنے انائیت بالکلیہ اخلاقی شعور سے تناقض رکھتی ہے (لاانانیت) اور عمومیت دونوں قابل غور ہیں۔ اخلاقی مقصد خواہ اوسمیں دوسرے اشخاص کا لحاظ کیا جائے یا ایک جماعت کا اوسکی تعریف مختلف اطوار سے ہوسکتی ہے۔ جیسی لذت اور پائدار اطمینان اور منفعت اور کمال یہ سب اخلاقی سیرت کے مقاصد سمجھے جاسکتے ہیں اور اصول عام خوشحالی شاید ان جملہ مقاصد مذکورہ کو ایک تصور کے تحت میں لانیکے لئے بہت ہی مناسب ہے۔ ہم یہ چاہ سکتے ہیں کہ کوئی تناقض درمیان اس خوشحالی کی ان جداگانہ صورتوں کے نہ ہونا چاہئے۔ سب سے اعلی ضابطہ اخلاقی سیرت کا ہمارے مدنظر رہے گا اور وہ افزائش اور ترقی اخلاقی فعلیتوں اور اونکے اثرات کی ہے۔ بالآخر ہم پھر اخلاقی احکام کی (دیکھو ف ۵)۔ اضافیت کا لحاظ کرینگے۔ اور اونکی تحلیل اور اعداد و شمار سے انکی تحقیق کی ضرورت پر نظر رکھیں گے (دیکھو ف ۱۱)۔ یکطرفہ ہونا مختلف اخلاقی فرقوں کے خیالات کا دیکھ کے ہم یہ خواہش کرینگے کہ واقعات اخلاقی شعور کے معلوم کئے جائیں اور انہیں حتی الامکان صحت ملحوظ رہے اور ان واقعات کو فراہم کرکے اونکی ترتیب اور تدوین کیجائے تاکہ ایک نظام پیدا ہوجائے۔

کتابیں

E. Pfleiderer, Eudümonismus und Egoismus 1880.

اس کتاب میں خصوصاً کانٹ کے نظریات پر ایراد کئے گئے ہیں۔

Chr. Sigwart, Vorfragen der Ethik 1886.

J. Watson Hedonistic Theories from Aristippus to Spencer 1896.

اخلاقی فرقوں کے بیان کے لئے عموماً (ف ف ۲۷-۳۰) دیکھو کتابیں ف۹ میں لکھا گیا ہے اور خصوصیت کے ساتھ ون ہارٹمان وُنڈت اور سجوک Von. Hartman, Wundt and Sidgwick تصنیفات۔

باب چہارم

فلسفہ کا مسئلہ اور فلسفیانہ نظام

۱۳۱ف فلسفہ کا مسئلہ

۱۔ اس کتاب کے پہلے اور دوسرے باب میں ہم نے کہا تھا کہ فلسفہ کے مسئلہ کے لئے ایک جدید تعریف کے دریافت کرنیکی ضرورت ہے تمام کوششیں جو اتبک عمل میں آئیں کہ ایک صحیح تعریف فلسفہ کی بیان کیجائے وہ سب شکست ہوگئیں جب تاریخی تکمیل کے واقعات سے مڈبھیڑ ہوئی۔ سب سے بڑا نقص[۱] جو تعریف میں ہوسکتا ہے وہ جامع یا مانع نہونا ہے۔ اور چند تعریفیں اب بیان ہوئی ہیں اونمیں بھی دونوں خطائیں موجود ہیں۔ اگر فلسفہ کو اندرونی تجربے کی صناعت کہیں تو ہم مابعد الطبیعت کو یا منطق کو یا فلسفۂ فطرت کو فلسفیانہ تعلیمات میں انکے مرتبہ پر جگہ نہیں دیتے مزید براں علم نفس جو درحقیقت اندرونی تجربے کی صناعت ہے اب وہ فلسفہ سے جدا ہورہا ہے اور خاص علوم اوسکی جگہ مان لئے گئے ہیں لہذا یہ تعریف مطلقاً اس کام کی نہیں کہ مخصوص شعبے فلسفیانہ عمل کے نکل سکیں۔ اور اگر ہم یہ کہیں کہ فلسفہ مجموعہ صناعتی علوم کا ہے۔ یعنے ترتیب اور

---

[۱] انگریزی لفظیں یہ ہیں تعریف میں کچھ کمی ہو یا کچھ زیادتی ہو۔ کمی ہونے سے یہ مراد ہے کہ تعریف جامع نہو یعنے جتنے افراد معرف کی تعریف کا ہونا ضروری ہو وہ سب نہ آسکیں اور زیادتی سے مراد ہے کہ جن افراد کا داخل ہونا معرف کے افراد میں نہ چاہئے وہ بھی داخل ہوجاتے ہیں اسکو کہتے ہیں مانع نہونا۔ مثالوں کے لئے دیکھو منطق کی کوئی کتاب ۱۲م

تدوین صناعتوں کی تو ہم فلسفہ کی تاریخی تکمیل کے سمجھنے میں ناکام رہیں گے اور اوسکا مستقل مفہوم بھی نہ سمجھ سکیں گے۔ ہم نے فلسفہ کے تصور کو بہت زیادہ وسیع کر دیا ہے۔ اس طریقے سے اون تمام ضابطوں پر گذر جائیں گے جو کتابوں میں فلسفہ کی تعریف کی حیثیت رکھتے ہیں اور وہی غلطی پائیں گے۔ وہ تعریف جو ہم نے دفع الوقتی کے لئے مان لی تھی کیونکہ اسکی ضرورت تھی۔ یعنے فلسفہ اصول کی صناعت ہے (ف ۸)۔ اس نقص سے مستثنیٰ نہیں ہے عام وجوہ پر کسی قدر غور کرنے سے ثابت ہوجائے گا (کہ کیوں) ایک سادہ تعریف عام منطقی وضع کی فلسفہ کے موضوع پر چسپاں نہیں ہوتی۔

۲۔ جنس قریب جو معمولاً حدود (تعریفوں) میں فلسفہ کے دیجاتی ہے وہ تصور علم (سائنس) کا ہے۔ اب ضرورت ہوتی ہے کہ فلسفیانہ صناعت میں امتیاز کریں دوسرے ذہنی حاصلات سے اسی جنس کے۔ لیکن فصل نوعی تجویز نہیں ہوسکتی جو الفاظ کے معانی میں تکلف نہیں پیدا کرتی اور یہ بھی نہی پھر بھی واقعات کے لئے کافی نہیں ہوتی۔ کیونکہ (۱) وہ اشیاء جن سے فلسفہ کو تعلق ہے وہ ضرور نہیں ہے کہ از روئے نوع فرق رکھتے ہوں اون اشیاء سے جن کی بحث خاص خاص صناعتوں میں کی جاتی ہے۔ اور صورت اور اسلوب بھی فلسفیانہ بحث کا ضرور نہیں ہے کہ نوعیت کے اعتبار سے اور علوم کے اسلوب سے متفاوت ہو۔ (۲) اور یہ کہ اسکا بھی مقررہ ضابطہ نہیں ہے کہ کونسے علوم فلسفیانہ تعلیمات میں داخل کئے جائیں۔ وہ شعبے فلسفہ کے جن پر ہم نے باب دوم میں بحث کی اونمیں وہ تمام تن علم کا شامل ہے جسکو آجکل فلسفہ کہتے ہیں لیکن وہ فہرست کسیطرح جامع نہیں ہے (یعنے اور شعبے بھی ہیں) (۳) بالآخر ممکن ہے کہ ایک علمی توضیح میں یہ امتیاز ہوسکتا ہو (بلکہ یہ تفاوت اکثر کیا بھی گیا ہے) کہ ایک حصہ اس کا فلسفیانہ ہے اور ایک حصہ مختلف موضوعات کی تحقیق سے تعلق رکھتا ہے۔

صاف تو یہ ہے کہ جنس علم کی تقسیم ٹھیک نہیں ہوئی ہے جس کی ایک نوع فلسفہ ہے اور علاوہ اسکے اور انواع بھی ہیں۔ پس ہمکو اس امید سے

ہاتھ اٹھانا چاہئے کہ ایک منفرد تعریف ہوسکیگی اور کوشش کرنا چاہئے کہ نفسی تعریف کے ذریعہ سے کام نکالیں یہ فلسفہ کے لئے مخصوص ہے اب اور آیندہ بھی ایسا ہی ہوگا۔

۳۔ ہم یقین کرتے ہیں کہ تین جداگانہ مسئلے ہیں جو ہر زمانے میں فلسفیانہ بحث چاہتے ہیں (۱) اول تو یہ ہے کہ عالم کے ایک کامل نظریہ کی تکمیل ہو جو جامع ہو اور تناقض سے پاک ہو جسکے اجزا مسلسل ہوں۔ یہ نظریہ ایک طرف تو اپنے زمانہ کے تمام علوم کو پیش نظر رکھے اور اون سے کام لے۔ اور دوسری جانب عملی تنقیحات کو مضبوط پکڑے۔ بلاشک عمل کے لئے بالتخصیص اسکی ضرورت ہے کیونکہ جوں ہی ہماری کوشش علم کی تدوین کے لئے ماوراء فطرت کی مملکت میں جا پہونچتی ہے تو کلی صحت مثالیات اور تصورات کی باطل ہوجاتی ہے نہ صرف واقعات میں بلکہ نظریات میں بھی۔ لہٰذا نظریات کے ذریعہ سے ہم ایک پیمائش کم و بیش درست مختلف امکانات کی حاصل کرسکتے ہیں نہ اور کچھ جو ذہن کے تعقل کے سامنے انسانی علم کی حدوں کو واضح کردیتی ہے۔ ہر زمانے میں ان امکانات سے کوئی بات انتخاب کرلی جاتی ہے اور اسپر تمام ماخذ علوم کے اور کل نزاکت اور ذکاوت صرف کردیجاتی ہے یہ اسلئے نہیں کہ جدید امور کا استفسار دائماً برقرار رہتا ہے کہ علم حاصل ہو بلکہ اس سے کہیں بڑھا ہوا شوق حیات انسانی کے انجام کا حال دریافت کرنا ہے یعنے انسانی ارادے اور فعل کی غایت۔ کیونکہ ایک جامع تصور انسان کا اور عالم کا کہ وہ کیا ہیں اور وہ ذریعے کیا ہیں جنکو روزانہ تجربات میں جاری کرسکیں۔ یہی وجہ ہے کہ مادیت کی طرف یہ کوشش ہوئی کہ اپنے آپکو اس دعوے کیساتھ پیش کرے کہ اوس سے تمام عملی ضرورتیں پوری ہوسکتی ہیں بالفعل مابعدالطبیعیات قدیم نام فلسفہ کے اس پہلے مسئلہ کا ہے۔

۴۔ (۲) دوسرا مسئلہ فلسفہ کا یہہ ہے کہ صناعت (سائنس) کے مسلمہ مقدمات کی تحقیق کی جائے۔ اس سے اولاً چند کلی تصورات کو تعلق ہے مثلاً مکان (فضا) زمان علیت وغیرہ اور ثانیاً اسلوب اور صورتیں علمی (صناعتی) تعقل کی۔ اس مسئلہ کی وجہ سے فلسفہ ایک اساسی یا مرکزی علم (سائنس) ہوجاتا ہے کلیۃً نظری شان کا بالکل بعید عملی اغراض سے۔ دوسری جانب یہ مسئلہ فلسفہ سے

یہ چاہتا ہے کہ ایک مستقل تحلیلی تحقیقات کی جائے ایک طور سے بعض واقعات کی جس سے اور کوئی شعبہ علمی تعلق نہیں رکھتا۔ یہ جامع جانچ کا طریقہ جو فلسفہ کو اس طور سے حاصل ہوجاتا ہے ایک ایسا مرتبہ ہے کہ نہایت استوار اور عاقلانہ انتقاد ایسے فعل کا ہو جو خاص خاص علوم میں ہوا ہے۔ ہم سب کو معلوم ہے کہ وہ حد جو درمیان مفروض اور واقعہ یا مفروض اور نظریہ کے حائل ہے اوس سے اکثر مصنف گذر جاتے ہیں اور اکثر اہل صناعت کا یہ زعم ہوتا ہے کہ وہ ایسے امور پر اپنا حکم جاری کریں جو اوسکی خاص صناعت کے سلسلہ کی حد سے باہر ہے۔ ان سب صورتوں میں بنیادی صناعت یعنے فلسفہ سے گویا یہ درخواست کیجاتی ہے کہ وہ اپنی آواز بلند کرے خواہ تنبیہ کے لئے خواہ تصحیح کے لئے۔ علم مقدمات کا اسطور سے ایک معیار اون نتائج کا ہوجاتا ہے جو اون مقدمات پر موقوف ہیں۔ وہ نام جو فلسفہ کے اس مسئلہ کو دیا جاتا ہے وہ نظریۂ[1] صناعت ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ مواد اور اسلوب نظریۂ صناعت کا دراصل مابعد الطبیعت سے مختلف ہے اور جائز ہے کہ ایک شعبہ سے دوسرے پر حجت لائی جائے۔

۵۔ (۳) تیسرا مسئلہ فلسفہ کا اور وہ مسئلہ جسکا موضوع خصوصیت کے ساتھ قابل تغیر ہے وہ یہ ہے کہ جدید صناعتوں کے لئے راستہ صاف کیا جائے اور خاص صناعتی علم کی راہیں کھولی جائیں اس تیسرے مسئلہ کو ذہن میں رکھکے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ فلسفیانہ تعلیمات کی تعداد اور مواد میں جو تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں اور اس سے حقیقتاً یقین ہوجاتا ہے کہ تاریخی فلسفہ کے مقاصد اور نتائج کی علی الاتصال تکمیل ہوتی رہی ہے۔ اسمیں کوئی شبہ نہیں کہ مابعد الطبیعیات اور نظریۂ علم اصل غرض کے حاصل کرنے میں بہت معین ہوتے ہیں۔ مابعد الطبیعیات ہمکو اون رخنوں کے بند کرنیکی طرف توجہ دلاتی ہے جو علوم میں ابتک موجود ہیں لیکن شاید رخنہ بندی ہوجائیگی۔ اور نظریۂ علم میں فلسفہ کی انتقادی سند کو کام میں لاتے ہیں کچھ تو اسلئے کہ زیادہ استوار بنیاد علمی مفروضات کی قائم کیجائے اور کچھ

---

[1] جسکو جرمن میں ویسن شافٹ سلہر Wissenchaftslehrs کہتے ہیں۔

اس لئے کہ وہ سمت عام بتائی جائے جس رخ پر علمی کام جاری کرنا ہے جس میں کامیابی کی امید زیادہ ہو۔ تاہم اس کام کے پورا کرنے کے لئے کوئی ایسی چیز درکار ہے جو نہ تو نظریۂ علم کے قبضہ میں ہے نہ مابعدالطبعیات کے پاس ہے یہ خالص علمی تحقیقات سے ایسی نسبت رکھتی ہے کہ ناظرین یہ سوال کرسکتے ہیں کہ آیا اسکو فلسفہ سے کلیتہً منسوب کرنا چاہیئے یا خارج کردینا چاہیئے۔ اور فی الواقع ہم ایسا اصلی یا ضروری معیار نہیں بتاسکتے جس سے ہم ٹھیک ٹھیک فیصلہ کرسکیں کہ کوئی مخصوص علم (سائنس) جسکے لئے راستہ صاف کردیا گیا ہے اوسکو کوئی حق حاصل ہے کہ اوسکو علوم کے مجموعہ میں ایک مستقل مقام دیا جائے۔ یہ امر موقوف ہے خارجی حالات پر جب کہ مواد یا سلسلۂ عمل ایک حد خاص تک پہونچ جاتا ہے تو یہ نامناسب معلوم ہوتا ہے کہ اوس علم کو اب ایک شعبہ فلسفے کا سمجھیں۔ تاہم یہ محض اتفاقی امر نہیں ہے کہ فلسفہ نے یہ تیسرا کام ایسی نمایاں کامیابی کے ساتھ انجام دیا ہے۔ وہ صاحب صناعت جو اپنی قوت کو قطعاً چھوٹے چھوٹے مسئلوں پر صرف کرتا ہے تجربہ کے مخصوص مدات پر اوسکی نظر ایسی وسیع نہیں ہوتی کہ مجموعۂ علم کے امکانات تک اوسکی نظر پہونچ سکے ہم اس مسئلہ کو کوئی خاص لقب نہیں دیسکتے۔ یہی سب سے زیادہ مناسب تھا کہ خاص تعلیمات کے ناموں سے یہ نامزد ہو وہ صناعتیں جنکا مبدء فلسفہ ہے۔

۶- یہ ضرور نہیں ہے کہ تین فلسفیانہ مسائل سے ہر ایک کی جداگانہ بحث کی جائے۔ بلکہ بخلاف اسکے ایک تعداد فلسفیانہ تعلیمات کی صحیح معنے کے اعتبار سے ایسی ہے جنمیں سے کم از کم پہلے دو خواہ تینوں سے ایک ساتھ بحث کی جاتی ہے۔ مثلاً فرض کرو کہ ہم طبعی فلسفہ (طبعیات) پر کتاب لکھنا چاہتے ہیں۔ ہم (۱) سب سے پہلے نظریۂ علم (سائنس) سے کام لیں گے اور اوس کے انتقادات کو طبعی صناعت کے خاص میدان میں کوشش کرکے جاری کریں گے ہم بعض مقدمات کو انتخاب کرکے انکو جانچیں گے ایسے مقدمات جن پر طبعی صناعت موقوف ہے (۲) دوسرے ہم یہ کوشش کرینگے کہ فلسفۂ فطرت کے لئے جو مقدمات کہ علم طبعیات سے مابعدالطبیعت میں لئے گئے ہیں ملاحظہ کریں اور اس طرح نظریہ

عالم کے لئے راستہ صاف کرینگے جس حدتک نظریہ عالم کو علمی بنیادوں پر تعمیر کرسکیں۔ (۳) بالآخر ہم اس قابل ہونگے کہ فلسفہ کے تیسرے مسئلہ پر کام کریں ہم نئے نئے سوالات پیدا کرینگے اور جدید مفروضات اون واقعات کی بنیاد پر جو ابتک معلوم ہوئے ہیں قائم کرینگے یہی بات درست ہے فلسفیانہ نفسیات میں اور فلسفیانہ اخلاق میں بھی اگر اسکا موقع ہو کہ خاص اخلاقی صناعت کے پہلو بہ پہلو اوسکی تکمیل ممکن ہو۔

ان واقعات سے ثابت ہوا کہ ہم نے وحدانی تعریف فلسفہ کی جو ترک کردی ہم حق پر تھے اور ہم نے غیر متجانس فلسفیانہ مسائل کو مان لیا۔ اور کسیطرح ہم ایک مجموعہ مختلف مقاصد اور اغراض کا موضوع واحد کے تحت میں لانے کی توقع نہیں کرسکتے اور یہ کہ اسی ایک موضوع میں اونکا تحقق ممکن ہے اور باوصف اسکے ایک علٰحدہ تعلیم فلسفہ کی پیدا ہوسکتی ہے۔ اب ہم ترقی کرکے اس مقام پر پہونچے ہیں جہاں فلسفیانہ سوالات یا فلسفیانہ مطمح انظار علمی تشریح میں داخل ہوسکتے ہیں فلسفہ مخصوص صناعتوں سے بالکل علٰحدہ ہوکے قیام نہیں کرسکتا نہ لفظی بلند پروازی کے پردے میں چھپ سکتا ہے۔ اور خالی خولی عمومیت صناعتی علم کی اوسکی تدوین نہیں کرسکتی۔ فلسفہ کو چاہئے کہ ہمیشہ قریبی رشتہ تعلق مخصوص صناعتوں کے ساتھ قائم رکھے اور تاثیر و تاثر صناعتی علوم اور فلسفہ کا برقرار رہے فلسفہ علوم سے وہ چیز اخذ کرلے جو وہ دے سکتے ہیں اور اونکو آزادی کے ساتھ وہ چیزیں بخش دے جن کی اونکو حاجت ہے۔

۳۲۹ فلسفیانہ نظام

۱۔ علمی نظام سے ہمارا مطلوب یہ ہے کہ ایکطرف تو کامل تقسیم اون تصورات[1] کی ہو جو کام میں لایا گیا ہے دوسری جانب کامل استخراج[2] اون راویوں کا جو مانی گئی ہیں۔ یہ مثال کامل صناعتی نظام کی ہے۔ لیکن مشکل سے کوئی تعلیم ایسی ہوگی جو اسکے قریب قریب بھی پہونچی ہو۔ منطق اور ریاضیات ہی ایسے علم ہیں جن میں امور مطلوبہ کسی حدتک پائے جاتے ہیں۔ اسکے علاوہ یہ ایک شرطیہ مقدمہ ہر وحدانی نظام کا ہے کہ علم زیر بحث کی صحیح تعریف ممکن ہے۔ تعریف ہی صرف ضمانت اس امر کی ہے کہ اندرونی اور ضروری ربط درمیان اصول یا تصورات کے موجود ہے وہ اصول یا تصورات جنہیں بذریعۂ عمل تقسیم کے امتیاز کیا گیا ہے۔ لہذا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فلسفہ کا مجموعی حیثیت سے (وہ فلسفہ جسکا بیان ف۱۳ میں ہے) کوئی نظام نہیں بن سکتا۔

(۱) اولاً تو اسلئے کہ غیر متجانس ہونا جداگانہ مسائل فلسفہ کا کچھ اسطرح سے ہے کہ اعلیٰ درجہ کی حد سے شعبوں کا استخراج غیر ممکن ہوجاتا ہے۔

(۲) دوسرے اختلافات تیسرے مسئلہ کے موضوع میں ایسے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فلسفہ موقوف ہے کسی حدتک وقت اور اتفاق پر یعنے منافات رکھتا ہے منطقی اور کلی صحت کی نظامی تعبیر سے۔ لیکن جب ہمکو یہ امید نرہی کہ ہم ایک کلی نظام فلسفہ کا مرتب کرسکیں گے ضرور نہیں ہے کہ ہم بالکل نظام سے مایوس

---

[1] تصور سے یہاں مراد موضوع علم ہے جو علم زیر بحث ہو ۱۲ م

[2] یعنے جو مقدمات غیر بدیہی استعمال کئے گئے ہوں اونکا منطقی استخراج صحیح اور کامل ہو ورنہ آگے بڑھ کے غلطی کا ہونا ضروری ہے ۱۲

ہوجائیں اور فلسفیانہ فعلیت کے بعض شعبوں کا نظام بھی نہ بنائیں پس ہم یہہ کوشش کرینگے (صفحات آتیہ میں) کہ خاص بڑے بڑے عنوان فلسفہ کی تینوں قسموں کے قائم کریں۔ اور اسی ہنگام میں ہم مختصر تبصرے ایسے بیانی اسلوب پر تحریر کریں جو مختلف مسئلوں کے لئے مناسب ہو۔

۲۔ مابعدالطبیعیات نظریۂ عالم کی حیثیت سے جسکی بنیاد صناعت پر ہے اور عملی زندگی کے تجربے پر یہ بیان ایک عام اور ایک خاص حصہ میں پڑتا ہے عام مابعدالطبیعیات سب سے اعلیٰ اور سب سے اخیر نظریۂ عالم کے اصول کی تکمیل کرتا ہے اور یہ کوشش کی جاتی ہے کہ علمی مفروضات روزمرّہ کے تجربے کی مختلف ضرورتوں کے لئے کافی ہو۔ خاص مابعدالطبیعیات عام بحث کے لئے راستہ صاف کرتی ہے جسطرح کہ نتائج علوم کو مابعدالطبیعی ضرورتوں کے لئے درست کرے۔ موجودہ تقسیم علوم صناعتی کی ذہنی اور جسمانی میں اختیار کرکے ہم تحت تقسیم خاص مابعدالطبیعیات کی مابعدالطبیعیات فطرت اور مابعدالطبیعیات ذہن میں کرینگے۔ ان بیانات نے فلسفہ میں مقبولیت حاصل کرلی ہے اگرچہ انمیں کوئی بھی اعتراض سے خالی نہیں ہے (دیکھو ف ۱۱) مابعدالطبیعیات فطرت سے ہم توقع کرتے ہیں کہ ایک باترتیب توضیح اوس مواد کی جائے جسکو طبیعی علوم نے نظریۂ عالم کے لئے عنایت کیا ہے۔ یہہ مواد بہت کچھ علم ہیئت طبیعیات اور علم طبقات الارض سے ہم پہونچتا ہے ایک جانب اور علم حیات کی صناعتوں سے دوسری جانب۔ مابعدالطبیعیات ذہن سے اسی طرح ہم توقع رکھتے ہیں کہ صناعات ذہنیہ سے مواد ملیگا۔ سب سے زیادہ مدد نفسیات اخلاق فلسفۂ مذہب اور فلسفۂ تاریخ سے ملیگی۔ چونکہ مابعدالطبیعیات بغیر بلند پروازی کئے محال ہے اور قیاسات کی ورزش زیادہ تر آزادی اور جرأت کے ساتھ عام مابعدالطبیعیات پر جیسے ہوسکتی ہے خاص مابعدالطبیعیات پر ویسی نہیں ہوسکتی معلوم ہوگا کہ ترکیبی اسلوب فلسفی تحقیق کے پہلے شعبے کے لئے زیادہ مناسب ہے خاص مابعدالطبیعیات ضروری مقدمہ ہے عام مابعدالطبیعیات کا۔ لہذا ہم معمولی طریقہ علم الوجود (یعنے عام مابعدالطبیعیات) کو قبل علم الکائنات (کوسمولوجی) اور علم النفس (یعنے عملی

مابعد الطبیعات عالم جسمانی و ذہن) کے نہیں جگہ دی۔ ایسی ترتیب بالکلیہ مختلف تعلیمات کے منطقی تعلق کو پلٹ دیتی ہے۔

۳۔ نظریۂ صناعت میں تمام علوم صناعتی کے مقدمات اولیہ کی جانچ کیجاتی ہے۔ اوسکے فوراً دو حصے ہوجاتے ہیں جو مطابق اوس امتیاز کے ہیں جو کہ مادی اور صوری مقدمات میں ہے۔ ہر خیال کی دو حیثیتوں پر غور ہوسکتا ہے صورت اور مواد۔ اور ہر صناعت یا نظام خیالات ایسے ہی سطح انظار سے ملاحظہ ہوسکتے ہیں۔ بڑی بڑی قسمیں نظریۂ علم کی جو علم العلم اور منطق ہے۔ علم العلم میں بحث کیجاتی ہے تمام صناعتوں کے عام اور کلی تصورات سے منطق میں علمی تصورات کی یکسانیوں سے۔ اس پہلی تقسیم میں ہم ایک اور تقسیم کرسکتے ہیں اور درمیان خالص اور عام سے اور استعمال میں فرق کرینگے خواہ وہ علم العلم سے تعلق رکھتے ہوں خواہ منطق سے۔ پہلا محدود ہے صورت سے یا مواد سے جو کہ مشترک ہے تمام علوم میں۔ دوسرے سے تحلیل اور تصحیح ہوتی ہے صوری اور مادی مقدمات اولیہ کی مخصوص صناعتوں سے جنکا تعلق ہے یا جنکو چند علوم سے تعلق ہے لہذا اسکے مطابق علم العلم اور منطق طبیعی علوم کی ریاضیات کی ذہنی علوم وغیرہ کی موجود ہے۔ وہ اسلوب جو ماہیت اشیاء کے دریافت کے لئے بذریعہ نظریۂ علوم کے اختیار کیا جاسکتا ہے اسلوب تحلیلی ہے۔ فلسفہ سے یہاں کوئی تعلق نہیں ہے کہ نتائج علمی کی تکمیل جدید خیالات سے کرے بلکہ فلسفہ کا یہہ کام ہے کہ حتی الامکان صحت کے ساتھ اوس مواد کو جسے علوم تجربیہ مہیا کرتے ہیں تحلیل کرے اونکی قسمیں بنائے۔ لہذا یہاں بھی خاص یا منطق کے استعمال سے جو تحقیقات کیجائے وہ منطقی مقدمہ ہے بسیط اور کلی کے باب میں۔ علم العلم اور منطق کامل تقسیم اور استخراج میں درجہ تکمیل تک پہونچ جاتے ہیں۔ لہذا اس جہت سے بھی یہ دونوں علم بنیادی فلسفیانہ علوم میں شمار ہونے کا حق رکھتے ہیں (دیکھو ف ۵ و ۶۔ ۶ و ۳۴)۔

۴۔ بیشک یہ ناممکن ہے کہ از روئے بداہت ایک فہرست ایسے علوم کی دیجائے فلسفہ جنکے لئے راستہ صاف کرتا ہے یا جنہیں اوسکے اسالیب سے

جدید تحریک پیدا ہو سکتی ہے۔ لہذا ہمکو یہہ امید نہیں ہے کہ ایک مرتب تقسیم ایسے خطوط عمل (یا طریقوں) کی حاصل ہوسکے جو فلسفہ کے تیسرے مسئلہ میں داخل ہیں۔ ہم صرف حیثیت پر اون امور کی دلالت کرسکتے ہیں جو آجکل ہے یعنے اون مخصوص علوم کا نام بتا سکتے ہیں جو حسب واقعات اشیاء فلسفہ کے مرہون منت ہیں۔ ہم نے جو کچھ باب دوم میں خاص فلسفیانہ تعلیمات کے بارے میں کہا تھا یعنے علم نفس علم اخلاق علم اجمال اور کچھ حصہ فلسفۂ مذہب کا یہ سب اس مقولے میں داخل ہیں۔ ہم کو ملاحظہ کرنا چاہئے کہ جب کوئی صیغہ فلسفیانہ علم کا اس قابل ہوتا ہے کہ وہ سب سے علیحدہ ہو کے قائم ہوسکے بطور ایک مخصوص علم کے تو یہ فلسفہ سے بالکل ترک تعلق کرکے آزاد نہیں ہوجاتا بلکہ اوسکی تقسیم دو حصوں میں ہوجاتی فلسفیانہ حصہ اور صناعتی حصہ یہ یعنیہ ان پانچ تعلیمات مذکورۂ بالا کے باب میں ٹھیک ثابت ہوگا۔ اس تقسیم نے قدم آگے بڑھاکے علم نفس کو لے لیا ہے اور پھر اور آگے بڑھکے شاید علم المعاشرت کو بھی۔ دونوں صورتوں میں اس کا ثابت کرنا سہل ہے کہ ضرورت اور احاطہ فلسفیانہ بحث کا کیا ہے اور اس کے ساتھ ہی ساتھ مستقل علمی کام کا۔ ان حالات میں فلسفہ میں جو راستہ اختیار کیا جاتا ہے اوسکا ملاحظہ فلسفۂ فطرت کے ملاحظہ سے کماحقہ ہوسکتا ہے اس علم کی علیحدگی بالکل پوری ہوچکی ہے تمام شعبے (یا صیغے) فلسفہ کے۔ مابعدالطبیعیات علم العلم منطق اور شاید وہ تعلیم جسکا کوئی نام نہیں رکھا گیا ہے جو جدید علمی مسائل کیجانب اشارہ کرتی ہے۔ یا خاص علوم کے نظریات کا انتقاد اور اسی خاص علم کے نام سے یہ انتقاد نامزد بھی ہوتا ہے۔ کل صیغے فلسفہ کے یہاں مجموعی حیثیت سے اپنی قوت ایک خاص شئے پر صرف کرتے ہیں (دیکھو ف ۲۱-۶)۔ اسی سبب سے باب دوم میں ہم نے بڑی محنت سے فلسفۂ فطرت و فلسفہ قانون و فلسفۂ مذہب کے مخصوص مسائل کی صورت بندی کی تھی اور ان علوم کے گوناگوں مواد کی کثرت پر بہت زور دیا تھا۔

۵۔ علوم (سائنس) کی مملکت اولاً ایک بادشاہی کی صورت پر تھی لیکن مرور عہود و ازمان سے یہ بادشاہی جمہوریت ہوگئی۔ اگلے وقتوں میں فلسفہ کی

ملکہ کی قلمرو میں خاص خاص تعلیمات داخل تھے یہ ملکہ اونکے تنازعات کا فیصلہ کرتی تھی اور اونکو عاقلانہ مشورہ دیتی تھی اور اونکی ضرورتوں کے پورا کرنیکے اپنے تصورات اور اسالیب کے خزانے جو اوسکے قبضۂ قدرت میں تھے اونکا منھ کھول دیتی تھی۔ اور اونکی فوجیں چمک دمک کیساتھ اپنی ملکہ کی اطاعت میں ایک دوسرے پر سبقت لیجانا چاہتی تھیں اور ملکہ کو اپنی شان وشوکت دکھاکے انعام سے مالا مال ہوتے رہتے تھے اور اس مال سے خود متنفع ہوتے تھے۔ یکایک یہ سب مینغے اسطرح چونک پڑے جیسے کوئی بدخواب ہوکے چونکتا ہے۔ وہ راستہ جو اونکو بتایا گیا تھا اوس نے اونکو گمراہ کردیا تھا وہ مال اور خزانہ جو اون کو وصول ہوا تھا سکۂ قلب تھا جسکی کوئی قدر وقیمت نہ تھی اور خوبصورت مغرور چہرہ خود ملکہ کی وہ صورت جسکی یہ سب نقل کرتے تھے اور اوسپر اونکو رشک تھا ایک جھوٹا کمال تھا۔ اب ان علوم نے اوس ملکہ کو تخت سے اوتار کے دور پٹک دیا۔

اسکے بعد وہ زمانہ جسمیں خود اپنی ذات کا بھروسا رہگیا یہ سال خوشحالی اور ترقی کے تھے۔ لیکن خوشحالی سے یہ بہت جلد مغرور اور مطلق العنان ہوگئے بہت ہی جلد کوئی اثر آثار ترتیب اور نظام اوس قدیم سلطنت کا باقی نہ رہا۔ اب بدعملی کا دور آیا اور تمام علوم تجربی باغی اور سرکش ہوگئے تھے کسی کو کسی کی حتیٰ کہ اپنے ہمسایہ کی پروا نہ تھی۔ اس اثنا میں معزول اور ذلیل کی ہوئی ملکہ بڑے غور وفکر میں رہی اوس نے فضول اور بے مزہ پھل مناظرے کے دور پھینک دئے اور چھوٹی چھوٹی چیزوں سے بھی ہمت اور ہوشیاری کا سبق لیا اور واقعات کی تاریخی قوت کو تسلیم کیا اور جبکہ مشغول ارکان اوسکی قدیم سلطنت کے قریب تھا کہ خود اوسکی تیغ حکومت سے جو اوسکے ہاتھ سے جاہی چکی تھی تخت وتاج پر دست درازی کرتے اور اندھوں کی طرح اونھوں نے مادیت کو جو کٹھ پتلی کی طرح اونکے ہاتھ میں تھی اپنے اوپر حاکم بنالیا تھا۔ اب وہی قدیم ملکہ علم العلم کے زبردست اسلحہ سے مسلح ہوکے آگے بڑھی اور اس بے تمیزی کے طوفان کا رخ پھیر دیا اور صاف اور عاقلانہ اقوال سے باغیوں کو ٹھکانے لگادیا۔ اوسدن سے اوسکی سلطنت نے بتدریج ترقی کی یہ بھی کچھ کم نہ تھا کہ لوگوں نے دیکھا اب

اوسکو ملک گیری کی ہوس نہیں ہے۔ اب وہ امن و امان اور میل جول کے ساتھ
اپنی قدیم رعایا سے سلوک کرتی ہے۔ علم سائنس کے ذریعہ سے علم کے ساتھ اور علم
کے لئے اور علم کی قوت سے وہ ہر صورت عمل کرتی ہے گویا کہ مابعد الطبیعیات نظریۂ
علم اور علمی تحقیق کی وہ پیشرو ہے۔ اور علم (سائنس) بجائے خود اوسکے پہلو بہ پہلو
فلسفہ کی مدد قبول کرنیکو آمادہ ہے اور اوسکے ساتھ شریک ہوکے علم کے باب میں
سرگرم کوشش ہے اور فلسفہ کے لئے واقعات فراہم کرتا ہے۔ اس افتتاحی رسالہ کا
یہ مقصد ہے کہ یہ ثابت کرے کہ سائنس کی جمہوریت میں فلسفہ کو کوئی نقصان نہیں
پہونچا اور اوسکی سچی اور مناسب سود مندی اب بھی قائم ہے بلکہ تحقیق اور کوششیں
اوسکے گذشتہ جاہ جلال کی کامل مثال کے ساتھ اوسکے دم کے ساتھ لگی ہوئی ہیں

تمت

صحت نامۂ مفتاح الفلسفہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۱	۲۳	فلاسفرمیں	فلاسفرس	۱۱۳	۲۰	Wolff	Wollf
۱۶	۵	تحریر	تجویز	۱۱۶	۴	لسنگ	لسنگ Lessing
״	۶	تجویز	تسلیم	۱۱۶	۶	صل	اصل
۲۲تا۲۴	پیشانی کتاب	باب دوم	باب اول	۱۱۹	آخر سطر	موجودات کا	موجودات میں
۲۶	۱۲	کرنے	کرے	۱۲۲	آخر سطر	اسلاح	اصطلاح
״	۲۰	لائینبز	لائبنز	۱۲۷	۱۴	مطنون	مظنون
۳۵	۱	اُسے	اُنسے	۱۲۸	۲۱	کیسا	کلیسا
۳۹	۴	دایا للکٹک	ڈایا لکٹک	۱۳۶	۱	پیٹے ہوے	سنٹے ہوے
״	۱۴	اسپٹولوجی	اپیس ٹی مولوجی	۱۳۷	۳	مشیورانٹن	اشٹوریکن
۵۰	۲	ارسطاطالیس	جنھوں نے ارسطاطالیس	۱۳۸	۱۲	ندرونی جلد	اندرونی جلد
״	۴	فنون شبعہ	فنون سبعہ	۱۳۹	۹	کہا گیا ہے	جو کہا گیا ہے
۵۸	۸	یا وہ یا توجہ کا	یا توجہ کا	۱۴۸	۲۳	طرز وقیمت	قدر وقیمت
۶۱	۲۳	پیدا کی ہوئی ہے	ہیں	۱۴۹	۸	ف	ف
״	۲۴	مفروض ہے	مفروض ہیں	۱۵۵	۱۳	تدبرے	تدبر ہے
۶۷	۹	کی لکھی ہوئے	کے لکھے ہوئے	۱۶۷	۷	اثینیت	اثنینیت
۷۲	۱۱	ذات ہے	ذات سے	۱۶۸	۱۵	خوردہ ہیں	خوردہ ہیں
۸۰	۵	اوس ضخیم کتاب	اُس کی ضخیم کتاب	۱۷۷	۳	سرف ہی	صرف اسی
״	۱۴	م جلد	۲ جلد	۱۸۰	۳	ریب	رقیب
״	۲۴	اسی بحث	ایسی بحث	״	۸	لابمنہ	لائبنز
۸۴	۱	اوواک	ادراک	۱۸۱	۹و۴	لائبنز	لائبنز
۱۱۴	۱۴	Boileau	Bou leaw	۱۸۴	۱۰	وجوہ	موجود
״	۱۷	وغیرہ وغیرہ	g وغیرہ وغیرہ	۱۹۰	۱۳	ارسطاطالیس	ارسطاطالیس
״	۱۹	Aleandra	Alexondra	۱۹۱	۱۹	قسم	جسم

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۹۱	۲۱	اضاحت	اضافت
"	۲۲	Wher	When
۱۹۲	۱۲	النزام	التزام
۲۱۰	۱۱	حیوانی	حیوانی کے
۲۱۷	۸	کیا ہو	کیا ہوا ہے
۲۱۸	۱۹	اوس	اوس کی
۲۲۰	۷	نہیں	کہیں نہیں
"	۲۳	نا	نہ
۲۲۲	۸	استغرق	استغراق
۲۲۳	۵	بد جو	بد وہ چیز ہے جو
"	۴	وہ چیز ہے	×
"	۱۱	تحایف	تخالف
۲۲۸	۹	میں	ہیں
"	۱۵	والے	والا
"	۲۵	سے	لے
۲۲۹	۱۱	کسی کسی	کسی نہ کسی
۲۳۵	۲۴	خانون	قانون
۲۳۶	۲۱	مشترک ہے	مشترک صفت ہے
"	۲۲	یغس	نفس
۲۳۹	۹	گل میں	گل ہیں
۲۴۱	۹	اعتقای	اعتقادی
۲۴۹	۸	پاسن	ہپسن نے
۲۵۳	۱۰	اعتقادایت	اعتقادیت
۲۵۵	۵	عینیت ۲	عینیت لے
۲۵۷	۲۳	دباذ	دباؤ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲۶۱	۲۲	قریب	قریب ہو
۲۶۶	۴	س	اس
"	۲۴	ہشمر	مشمر
۲۶۷	۲۵	سوفسطائی	سوفسطائی کو
۲۶۸	۱۰	کونیپٹ	کومٹ
"	۱۴	مظاہرے	مظاہر سے
۲۶۹	۱۳	ہو	ہوں
"	۲	قصور	تصور
"	۸	۵۔ فلاطون	۵۔ فلاطونی
"	۱۵	مدعہ	مبدء
۲۷۷	۱۷	تصر بر	تصور
۲۷۸	۱۱	نظریہ	نظریے
۲۸۵	۳	اصطلاکے	اصطلاحونکے
۲۹۱	۱	ننظر	نظر
"	۱۲		
		Peychoyenais	Pedhoyenesis
۲۹۲	۲۲	احکام فرق Lolye	احکام ذوق
۲۹۳	۱۹	ماوشیں	مادشیین
"	"	ہلوسیس	ہلوشیس
۲۹۶	۱۳	اصلی	اصل
۲۹۷	۳	نوائیس	نوامیس
۳۰۳	۱۹	جس	حس
۳۲۴	۲۴	سجوک	سجوک کے
۳۲۸	۱۷	ہیں	میں
۳۳۴	۲۴	مابعدالطبیات	مابعدالطبیعات

کتب خانہ جامعہ عثمانیہ